Volume 45 Nomor 2, 2026

P-ISSN: 1410-9166
E-ISSN: 2655-7401

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Articles

Munawir Aziz
Faith-Based Social Innovation from the Global South: Repositioning Nahdlatul Ulama as a Global Social Innovation Hub in Polycentric Global Governance

Moh Yasir Alimi
NU, Agama-Agama, dan Telikungan Zionisme Global: Kesadaran Geopolitik sebagai Kewajiban Aswaja

Busro Busro; Abdul Wasik
Menjadi Nahdliyin di Media Sosial: Vernakularisasi Identitas dalam @Nugarislucu

Muhammad Faesal
Studi Kasus Institusional Transformasi Sistem Kaderisasi Nahdlatul Ulama Pada Masa Khidmat 2022–2027: Kaderisasi Sebagai Mesin Organisasi Hingga Semester I 2026

Arip Budiman
Modal Sosial dalam Penguatan Civil Society: Peran Lakpesdam NU di Kuningan dan Mataram

Essay & Book Review

Muhamad Syauqillah; Singgih Tri Pamungkas
Investasi Pendidikan dalam Bingkai Keagamaan: NU Scholarship Sebagai Model Filantropi Berbasis Pengembangan Sumber Daya Manusia di Indonesia (Essay)

Idris Masudi
Membaca Al-Qur'an melalui Kunūz al-Raḥmān (Book Review)

Ala'i Nadjib
Menavigasi Abad Kedua NU: Membaca Pemikiran Gus Yahya tentang Pesantren dan Perubahan (Book Review)

LAKPESDAM

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam)

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA

Nahdlatul Ulama

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Tashwirul Afkar (P-ISSN: 1410-9166, E-ISSN: 2655-7401) is a peer-reviewed journal which is published by the Institute for the Study and Development of Human Resources, the Nahdlatul Ulama Executive Board (LAKPESDAM-PBNU) aims to initiate and to stimulate progress, both in religious and cultural thinking. Therefore, it publishes papers that promote new ideas, models, approaches, and paradigms by contributing to the advances in knowledge, theory of religious and cultural thinking.

The journal covers applied research studies and review articles, both in the format of full-length articles and research notes. Applied research studies are expected to examine relationships among variables relevant to hospitality and tourism by employing appropriate analytical or statistical technique. High-quality review articles that address the latest advances and develop theoretical knowledge or thinking about key aspects of religious and cultural thinking are accepted. Research notes are short articles that report advances in methodology, exploratory research findings, or extensions/discussions of prior research.

Tashwirul Afkar will also welcome commentary in response to published articles. All papers are subject to a double-blind peer-review process based on an initial screening by the editor criteria for evaluation include a significant contribution to the field, conceptual quality, appropriate methodology, and clarity of exposition.

Alamat Redaksi:
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp : (+62) 218298855
Fax : (+62) 218354925
E-mail : tashwirulafkar9@gmail.com
Web : tashwirulafkar.net
FB : Lakpesdam NU
Twitter : @Lakpesdam

Editorial and Reviewer Team

Editor In Chief
Husnul Qodim, (Scopus ID: 57205029879) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Managing Editor
Busro, (Scopus ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Editorial Board
- Khamami Zada, (Scopus ID: 57215930206), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Zainul Hamdi, (Scopus ID: 57193400976) UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia
- Rumtini (Scopus ID: 57219547828) Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
- Sumanto Al Qurtuby, (Scopus ID: 55749925200) King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab
- Zaenuddin Hudi Prasojo, (Scopus ID: 36731458100) IAIN Pontianak, Indonesia
- Ayang Utriza Yakin, (Scopus: 57156477200) Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium
- Suhadi, (Scopus ID: 56053510100), Australian National University (ANU), Canberra, Australia
- Nor Ismah, (Scopus ID: 57191201764) Leiden University, Netherlands

English Language Advisor
Fajar Rohandy, (Scopus ID: 58045213100) Indonesian Association of Applied Linguistics (IAAL), Indonesia

Administrative Staff
- Abdul Wasik, (Scopus ID: 57979528500) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Ahmad Fairozi, Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia.

Reviewers

- Ulil Abshar Abdalla, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Mark Woodward, (Scopus ID: 35281392700) Arizona State University, United States
- Ken Miichi, (Scopus ID: 23091155300) Waseda University, Japan
- Nadirsyah Hosen, (Scopus: 57226852864) Monash University, Melbourne, Australia
- Ismail Fajrie Alatas, (Scopus ID: 37060357000) New York University, United States
- James B Hoesterey, (Scopus ID: 55199599200), Emory University, United States
- Rumadi, (Sinta ID: 6201892), Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Suaedy, (Scopus ID 56419869500) Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Marzuki Wahid, (Sinta ID: 521908), IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia.
- Dadi Darmadi, (Scopus ID: 56835614700), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Nur Rofiah, (Sinta ID: 654434), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Syafiq Hasyim, (Scopus ID: 57208110897), Universitas Islam International Indonesia, Depok, Indonesia
- Ahmad Ali Nurdin, (Scopus ID: 57205295222) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Abd Moqsith Ghazali, (Sinta ID 269250), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

Table of Contents

Editor and Reviewer Team i
Table of Contents iii

Articles

Faith-Based Social Innovation from the Global South: Repositioning Nahdlatul Ulama as a Global Social Innovation Hub in Polycentric Global Governance 145-166
Munawir Aziz

NU, Agama-Agama, dan Telikungan Zionisme Global: Kesadaran Geopolitik sebagai Kewajiban Aswaja 167-222
Moh Yasir Alimi

Menjadi Nahdliyin di Media Sosial: Vernakularisasi Identitas dalam @Nugarislucu 223-256
Busro Busro; Abdul Wasik

Studi Kasus Institusional Transformasi Sistem Kaderisasi Nahdlatul Ulama Pada Masa Khidmat 2022–2027: Kaderisasi Sebagai Mesin Organisasi Hingga Semester I 2026 257-282
Muhammad Faesal

Modal Sosial dalam Penguatan Civil Society: Peran Lakpesdam NU di Kuningan dan Mataram Indonesia 283-300
Arip Budiman

Essay

Investasi Pendidikan dalam Bingkai Keagamaan: NU Scholarship Sebagai Model Filantropi Berbasis Pengembangan Sumber Daya Manusia di Indonesia 301-326
Muhamad Syauqillah; Singgih Tri Pamungkas

Book Review

Membaca Al-Qur'an melalui Kunūz al-Raḥmān 327-330
Idris Masudi

Menavigasi Abad Kedua NU: Membaca Pemikiran Gus Yahya tentang Pesantren dan Perubahan 331-336
Ala'i Nadjib

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Faith-Based Social Innovation from the Global South: Repositioning Nahdlatul Ulama as a Global Social Innovation Hub in Polycentric Global Governance

Munawir Aziz
PCINU United Kingdom
moena.aziz@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengembangkan kerangka kerja Global South Social Innovation Hub (GSSIH) untuk menjelaskan bagaimana organisasi berbasis agama (faith-based organizations / FBO) skala besar dapat melangkah melampaui penyediaan layanan dan bertindak sebagai infrastruktur penjembatan skala (scale-bridging infrastructures) bagi inovasi sosial dalam tata kelola global yang polisentris. Studi ini mengatasi kesenjangan yang persisten antara kajian inovasi sosial—yang sebagian besar masih dibentuk oleh pengalaman institusional Global Utara—dan riset mengenai FBO yang lebih sering menekankan penyediaan kesejahteraan, advokasi, atau diplomasi daripada kapabilitas inovasi yang berulang. Secara metodologis, artikel ini menggunakan desain riset konseptual yang menggabungkan tinjauan integratif purposive, analisis institusional, dan sintesis teori. Nahdlatul Ulama (NU) diperlakukan sebagai kasus institusional ilustratif alih-alih sebagai pusat inovasi global yang divalidasi secara empiris. Sintesis ini menghasilkan tiga temuan. Pertama, legitimasi institusional dan ekosistem organisasi yang terdiferensiasi menyediakan fondasi sosial serta organisasional untuk eksperimentasi, tetapi hanya ketika otoritas dipadukan dengan akuntabilitas dan koordinasi lintas unit. Kedua, produksi pengetahuan lokal dan jaringan transnasional menciptakan mekanisme untuk mengodifikasi, menerjemahkan, serta menyebarkan solusi yang berakar pada konteks ke berbagai pengaturan. Ketiga, diplomasi pengetahuan dapat mengubah pengetahuan yang disebarkan menjadi pengaruh normatif yang lebih luas hanya jika keterlibatan eksternal tetap bersifat resiprokal, berbasis bukti, dan terhubung dengan pembelajaran internal. Temuan-temuan ini diintegrasikan ke dalam siklus empat tahap—pendaratan/penanaman (embedding), penghasilan (generating), penyebaran (circulating), dan pelegitimasian (legitimating)—serta dioperasionalkan melalui enam proposisi yang dapat diuji. Keaslian artikel ini terletak pada penempatan kembali FBO Global South sebagai infrastruktur pengetahuan dan inovasi potensial, sekaligus merinci kondisi institusional serta moda kegagalan yang membedakan kapabilitas hub sejati dari skala organisasi,

DOI: 10.51716/ta.v45i2.747 **Copyright ©** Author

internasionalisasi simbolis, atau diplomasi yang berpusat pada elit. Kerangka kerja ini menawarkan agenda perbandingan untuk penelitian empiris di masa depan serta alat diagnostik bagi organisasi yang berupaya memperkuat kapasitas inovasi yang tertanam secara sosial.

Kata Kunci: *organisasi berbasis agama; Global South; inovasi sosial; Nahdlatul Ulama; tata kelola global polisentris; diplomasi pengetahuan*

Abstract

This article develops the Global South Social Innovation Hub (GSSIH) framework to explain how large faith-based organizations (FBOs) can move beyond service delivery and become scale-bridging infrastructures for social innovation in polycentric global governance. The study addresses a persistent gap between social innovation scholarship, which remains strongly shaped by Global North institutional experiences, and FBO research, which has more often emphasized welfare provision, advocacy, or diplomacy than recurrent innovation capability. Methodologically, the article uses a conceptual research design combining a purposive integrative review, institutional analysis, and theory synthesis. Nahdlatul Ulama (NU) is treated as an illustrative institutional case rather than as an empirically validated global innovation hub. The synthesis produces three findings. First, institutional legitimacy and a differentiated organizational ecosystem provide the social and organizational foundations for experimentation, but only when authority is coupled with accountability and cross-unit coordination. Second, local knowledge production and transnational networks create a mechanism for codifying, translating, and circulating contextually grounded solutions across settings. Third, knowledge diplomacy can convert circulated knowledge into broader normative influence only when external engagement remains reciprocal, evidence-based, and connected to internal learning. These findings are integrated into a four-stage cycle - embedding, generating, circulating, and legitimating - and operationalized through six testable propositions. The article's originality lies in repositioning Global South FBOs as potential knowledge and innovation infrastructures while specifying the institutional conditions and failure modes that distinguish genuine hub capability from organizational scale, symbolic internationalization, or elite-centered diplomacy. The framework offers a comparative agenda for future empirical research and a diagnostic tool for organizations seeking to strengthen socially embedded innovation capacity.

Keyword: faith-based organizations; global south; social innovation; Nahdlatul Ulama; polycentric global governance; knowledge diplomacy

Introduction

Transboundary problems such as climate change, humanitarian displacement, food and health insecurity, digital inequality, and declining institutional trust increasingly exceed the problem-solving capacity of single

governments or market actors. Global governance has therefore become more plural, networked, and contested. Research on non-state climate governance, regime complexes, governance through global goals, and institutional networks shows that authority is distributed across multiple centers rather than monopolized by a single sovereign actor (Keohane & Victor, 2011; Bäckstrand et al., 2017; Biermann et al., 2017; Kim, 2020). This shift creates a practical and theoretical need to identify which non-state actors can generate credible solutions, organize collective learning, and move knowledge across local, national, and transnational scales.

A first cluster of scholarship addresses social innovation. Foundational studies define social innovation as new activities, services, practices, or institutional arrangements that respond to social needs and create value primarily for society (Mulgan, 2006, 2012; Phills et al., 2008; Murray et al., 2010). Later work emphasizes scaling, relational change, institutional transformation, and the interaction of micro-, meso-, and macro-level processes (Westley & Antadze, 2010; Nicholls & Murdock, 2012; Cajaiba-Santana, 2014; van Wijk et al., 2019; Pel et al., 2020). Yet the field's canonical cases and enabling assumptions continue to be strongly associated with Global North ecosystems of philanthropy, social enterprise, innovation labs, and formal research institutions. Global South studies complicate this picture by showing that innovation also emerges through scarcity, informality, local knowledge, and hybrid institutional arrangements (Srinivas & Sutz, 2008; Cozzens & Sutz, 2014; Bucio-Mendoza & Solis-Navarrete, 2024). The unresolved problem is not whether innovation exists in the Global South, but how locally embedded innovations become cumulatively documented, governed, and recognized as transferable knowledge.

A second cluster concerns faith-based organizations. Development studies have long shown that FBOs possess dense community networks, moral legitimacy, humanitarian reach, and the ability to deliver education, health, welfare, and relief where state capacity is limited or socially distant (Berger, 2003; Clarke, 2006; Haynes, 2007). More recent research recognizes religion as a transnational and diplomatic resource, including through religious soft power, second-track diplomacy, and cross-border civil-society partnerships (Mandaville, 2023; Nubowo, 2023; Basid et al., 2024; Ridwan et al., 2025). Nevertheless, much of this literature evaluates what religious organizations deliver or represent, rather than whether they possess a recurrent organizational capability to sense problems, experiment, codify learning, adapt practices, and scale them across contexts. FBOs therefore remain under-theorized as producers of innovation and knowledge, especially in Global South settings where religious organizations may have

institutional reach comparable to major public or development infrastructures.

A third cluster links polycentric governance, network governance, and knowledge diplomacy. Polycentric governance explains how multiple autonomous but interacting decision centers can generate experimentation, learning, and mutual adjustment in complex systems (Ostrom, 2010; Nagendra & Ostrom, 2012). Global governance research extends this insight through regime complexes, cross-sectoral governance, and governance through goals (Boas et al., 2016; Kanie & Biermann, 2017; Kim, 2020). Network-governance scholarship further shows that collaborative value depends on trust, coordination, goal consensus, and governance arrangements suited to network size and complexity (Jones et al., 1997; Powell et al., 2005; Provan & Kenis, 2008). Knowledge diplomacy adds a cross-border mechanism: reciprocal exchange in education, research, and innovation can generate relationships and influence that differ from one-directional soft-power projection (Knight, 2015, 2022). These literatures open conceptual space for FBOs as governance nodes, but they do not yet explain how community-embedded religious authority is converted into an innovation capability capable of traveling across scales.

The three clusters reveal an actor gap, a mechanism gap, and a scale gap. The actor gap arises because mass-based FBOs from the Global South are largely absent from mainstream social innovation typologies. The mechanism gap arises because FBO studies identify legitimacy, service networks, transnationalism, and diplomacy but rarely specify how these assets become a recurrent learning and innovation system. The scale gap arises because polycentric-governance theory recognizes diverse non-state actors without sufficiently explaining how locally rooted knowledge is codified, translated, circulated, and converted into broader normative influence. Decolonial and Epistemologies-of-the-South perspectives sharpen this problem by showing how Global South practices are often treated as local implementation rather than as sources of theoretically consequential knowledge (Mignolo & Escobar, 2010; de Sousa Santos, 2016; de Sousa Santos & Meneses, 2019).

Nahdlatul Ulama (NU) is used in this article as an illustrative institutional case for examining these gaps. NU combines a long-standing pesantren-based religious tradition with a differentiated organizational field that includes education, philanthropy, women's and youth organizations, community-development bodies, and overseas special branches. Scholarship on NU documents its historical embeddedness, organizational transformation, transnational networks, and international partnerships (Bush, 2009; Afkar & Sundrijo, 2023; Ali, 2026; Loo & Suryana, 2024). These features make NU analytically useful, but they do not by themselves prove that the organization

already functions as a global social innovation hub. The distinction between institutional assets and demonstrated innovation capability is therefore maintained throughout the article.

This study aims to develop an integrated framework that explains: (1) which institutional dimensions enable a large Global South FBO to develop into a social innovation hub; (2) how these dimensions connect local problem solving with transnational circulation; and (3) under what conditions global visibility becomes substantive knowledge contribution rather than symbolic internationalization. The central argument is that faith-based social innovation becomes globally consequential only when five capacities - institutional legitimacy, institutional ecosystem, local knowledge production, transnational networks, and knowledge diplomacy - are coupled into a recurrent learning cycle. No single dimension is sufficient on its own.

Three concepts organize the analysis. First, a social innovation hub is defined here not as a physical incubator or a single successful project, but as an organizational configuration that repeatedly connects problem sensing, experimentation, evidence generation, codification, adaptation, and scaling. This definition builds on relational and institutional understandings of social innovation rather than project-centered novelty alone (Mulgan, 2019; van Wijk et al., 2019; Pel et al., 2020). Second, a Global South FBO refers to a religiously grounded organization whose legitimacy and problem-solving practices are embedded in social contexts marked by different institutional histories, knowledge hierarchies, and resource conditions from those presupposed in much Global North innovation literature. Third, polycentric global governance refers to governance in which multiple centers of authority interact without a single hierarchical controller; within such systems, non-state actors matter when they can produce credible knowledge, mobilize implementation capacity, and broker cooperation across institutional boundaries (Ostrom, 2010; Gurol et al., 2026). These concepts provide the analytical basis for the GSSIH framework developed below.

The unit of analysis is the institutional capability configuration through which a large faith-based organization may connect local social innovation with transnational circulation and global governance. The analysis therefore does not treat a single NU program, leader, or organizational unit as the primary case. Instead, it examines the conceptual relationships among institutional legitimacy, organizational ecosystem, local knowledge production, transnational networks, and knowledge diplomacy, while using publicly documented NU manifestations to illustrate how those dimensions may appear in an actual organization.

The study employs a conceptual theory-building design because its principal objective is to construct and specify a new analytical framework

rather than test a causal hypothesis with primary field data. Conceptual research is rigorous when the author makes explicit how existing concepts are selected, recombined, and transformed into a more coherent explanatory model (Whetten, 1989; Corley & Gioia, 2011; Jaakkola, 2020). This design is appropriate here because the relevant literatures have developed in parallel, while the phenomenon to be explained - a Global South FBO functioning as a scale-bridging innovation infrastructure - is not adequately captured by any single established framework.

The information base consists of two types of secondary material. The first is international scholarly literature on social innovation, Global South innovation and epistemic asymmetry, faith-based organizations, polycentric global governance, network governance, organizational legitimacy, and knowledge diplomacy. The second is peer-reviewed and publicly documented material on NU's institutional development, transnational networks, and international partnerships (Bush, 2009; Afkar & Sundrijo, 2023; Ali, 2026; Loo & Suryana, 2024; Ridwan et al., 2025). These materials are used as conceptual and illustrative evidence; they are not treated as a substitute for interviews, ethnography, or program-impact data.

Sources were assembled through a purposive integrative-review strategy. Integrative review is appropriate when the purpose is to connect mature but separately developed scholarly traditions and generate a new conceptualization rather than estimate an aggregate empirical effect (Torraco, 2016; Snyder, 2019). The review prioritized works that were foundational to a construct, introduced a major conceptual development, or supplied recent evidence directly relevant to the intersection of religion, innovation, and governance. Citation chaining was used to connect foundational and more recent contributions. Because the procedure is concept-driven rather than exhaustive, this study does not claim the completeness associated with a systematic review; that limitation is made explicit so that the evidentiary basis of the framework is not overstated.

Analysis proceeded in four steps. First, the review identified the principal mechanism emphasized in each literature. Second, overlapping mechanisms were grouped into higher-order institutional dimensions. Third, the dimensions were ordered into a process model describing how innovation is embedded locally, generated organizationally, circulated through networks, and translated into wider legitimacy and governance influence. Fourth, the model was stress-tested against countervailing evidence, including coordination problems, uneven grassroots buy-in, internal contestation, and the risk that international visibility becomes detached from local learning (Loo & Suryana, 2024). Conceptual validity is assessed through coherence, parsimony, explanatory usefulness, testability, and transferability, with

observable indicators and propositions specified so that later empirical work can challenge rather than merely illustrate the model (Whetten, 1989; Corley & Gioia, 2011; Hernández-Ascanio et al., 2026).

Results and Discussion

The conceptual synthesis produces three interrelated findings corresponding to the study objectives. The first concerns the institutional foundations that make experimentation socially and organizationally possible. The second concerns the production and cross-border circulation of knowledge. The third concerns the conversion of circulated knowledge into broader normative influence. Each finding is presented through synthesized evidence, a visual summary, a restatement of the evidence, recurring patterns, and an interpretation of its implications for the GSSIH framework.

Institutional Foundations of Faith-Based Social Innovation

The first finding is that faith-based social innovation requires both socially recognized legitimacy and a differentiated institutional ecosystem. Legitimacy lowers the cost of convening communities and introducing new practices because the organization is already embedded in relationships of trust and normative recognition (Suchman, 1995). An institutional ecosystem, by contrast, provides multiple sites in which needs can be detected, resources mobilized, ideas tested, and practices replicated. NU offers plausible manifestations of both dimensions through its long historical embeddedness, pesantren-linked authority, educational and philanthropic structures, and differentiated women, youth, and community-development bodies (Bush, 2009; Ali, 2026). The evidence does not establish innovation performance by itself; it establishes the organizational conditions from which innovation may become possible.

Table 1. Institutional foundations of faith-based social innovation

Dimension	Synthesized evidence	Mechanism	Observable indicators
Institutional legitimacy	Long historical presence, pesantren-based authority, and broad community recognition in NU scholarship	Converts trust and normative authority into participation and willingness to adopt or test new practices.	Perceived trust; participation; community feedback; legitimacy across constituencies;

	(Bush, 2009; Ali, 2026).		accountability channels.
Institutional ecosystem	Education, pesantren, philanthropy, women and youth organizations, and community-development units create organizational diversity.	Creates multiple sites for problem sensing, experimentation, resource mobilization, and replication.	Cross-unit projects; learning routines; coordination mechanisms; resource sharing; evidence of replication across units.

Source: Author's conceptual synthesis from the literature cited in the table.

Table 1 shows that legitimacy and organizational diversity should be read as enabling conditions rather than as outcomes. In simpler terms, a large and trusted organization may have greater access to communities and more places in which to experiment, but scale and trust do not guarantee learning. The critical question is whether authority is open to feedback and whether differentiated units are connected through routines that allow ideas, evidence, and resources to move across the organization.

Four patterns emerge from the synthesized evidence. First, historical embeddedness can reduce the transaction costs of mobilization because communities already recognize the organization and its moral vocabulary. Second, organizational diversity increases the number of settings in which different problems can be addressed. Third, the same legitimacy that accelerates uptake can also suppress criticism when deference to authority is stronger than accountability. Fourth, the same organizational diversity that enables experimentation can produce siloing, duplication, and uneven capacity when cross-unit coordination is weak (Jones et al., 1997; Powell et al., 2005; Provan & Kenis, 2008).

The interpretation is therefore conditional: the institutional foundation of a social innovation hub is not size, visibility, or religious authority as such, but the conversion of those assets into participatory experimentation and cumulative learning. This leads to two propositions. Proposition 1 (legitimacy conversion): institutional legitimacy increases the uptake of social innovation when trust is coupled with participatory problem definition, accountability, and mechanisms for internal criticism. Proposition 2 (ecosystem

coordination): organizational diversity increases innovation capacity when specialized units are linked by governance arrangements that support experimentation, cross-unit learning, and resource sharing; without such arrangements, diversity is more likely to generate fragmentation than cumulative innovation.

Knowledge Production and Transnational Circulation

The second finding is that local innovation becomes scale-bridging only when experiential and normative knowledge is made sufficiently explicit to be compared, evaluated, adapted, and circulated. Global South innovation scholarship emphasizes that valuable problem solving frequently emerges outside formal research-and-development infrastructures and is embedded in local social relations (Srinivas & Sutz, 2008; Cozzens & Sutz, 2014). In NU, pesantren scholarship and deliberative practices such as bahtsul masail provide an institutional basis for contextual knowledge production, while contemporary NU-linked scholarship demonstrates normative engagement with social and environmental issues (Yakub et al., 2023). Yet local knowledge becomes a social innovation capability only when practice is documented, outcomes are examined, and tacit learning is translated into forms that can travel without being detached from the conditions that make it work.

Transnational networks provide the second half of this mechanism. NU's overseas special branches and diaspora networks create potential brokerage nodes linking Indonesian religious and organizational experience with academic, civic, and policy contexts abroad (Afkar & Sundrijo, 2023). Research on Fatayat NU in South Korea is particularly instructive because it shows adaptation to migration and minority contexts rather than simple institutional replication (Mulyani et al., 2026). This indicates that the relevant network function is not ceremonial presence but bidirectional translation: practices are adjusted to new environments, and lessons from those environments can return to the originating organization.

Table 2. Knowledge production and transnational circulation

Dimension	Synthesized evidence	Mechanism	Observable indicators
Local knowledge production	Pesantren reasoning, bahtsul masail,	Transforms lived experience and normative	Documentation quality; evaluation

	community problem solving, and issue-based scholarship provide contextual knowledge resources (Yakub et al., 2023).	reasoning into explicit, evaluable, and adaptable knowledge.	routines; codified models; research partnerships; evidence of adaptation.
Transnational networks	PCI NU and diaspora networks connect NU-linked actors with multiple national, academic, civic, and migration contexts (Afkar & Sundrijo, 2023; Mulyani et al., 2026).	Enables brokerage, translation, comparison, and two-way circulation across institutional environments.	Cross-border collaborations; returned learning; local adaptation; brokerage roles; continuity beyond ceremonial events.

Source: Author's conceptual synthesis from the literature cited in the table.

The table can be restated as a sequence: local experience first has to become visible as knowledge, and only then can a network do more than move people or organizational symbols. A transnational branch that does not capture and translate learning adds geographic reach but not necessarily innovation capacity. Conversely, well-documented local innovation that lacks brokerage channels may remain contextually valuable but difficult to scale or compare.

Four tendencies are visible. First, context is not noise to be removed from innovation; it is part of the mechanism that explains why a practice works. Second, codification is necessary for learning across sites, but over-standardization can decontextualize practices and weaken their relevance. Third, diaspora nodes can function as translators because they are simultaneously connected to the originating institution and to host-country environments. Fourth, genuine circulation is reciprocal: knowledge moves outward and returns in modified form, rather than being exported in a one-way manner. These patterns are consistent with decolonial arguments that Southern knowledge becomes globally consequential when it is translated

without being epistemically subordinated (de Sousa Santos, 2016; de Sousa Santos & Meneses, 2019).

The interpretation is that scale-bridging capacity depends on a coupling between codification and brokerage. Proposition 3 (codification without decontextualization): locally embedded practices become scalable social innovations when experiential and normative knowledge is systematically documented, evaluated, and translated into adaptable models without stripping away the contextual conditions that make them effective. Proposition 4 (reciprocal circulation): transnational networks increase diffusion and adaptation when overseas nodes possess brokerage capacity and facilitate bidirectional knowledge translation; networks focused mainly on ceremonial representation are unlikely to generate sustained organizational learning.

From Knowledge Circulation to Global Influence

The third finding concerns the conversion of circulated knowledge into broader governance influence. Knowledge diplomacy provides the central mechanism because it emphasizes reciprocal relationship-building through knowledge, research, education, and innovation rather than one-directional image projection (Knight, 2015, 2022). NU's international engagement provides partial illustrations. Studies of Humanitarian Islam, religious diplomacy, and second-track diplomacy document attempts to translate religious concepts and organizational experience into cross-border partnerships and policy-oriented dialogue (Nubowo, 2023; Basid et al., 2024; Loo & Suryana, 2024; Ridwan et al., 2025). These initiatives demonstrate international reach, but the evidence also cautions against treating visibility as equivalent to institutionalized influence: Loo and Suryana (2024), for example, identify challenges of communication, conceptual clarity, and grassroots buy-in.

Table 3. Conversion from transnational circulation to governance influence

Capability	Positive conversion	Failure mode	Empirical signs
Knowledge diplomacy	Circulated knowledge becomes credible policy vocabulary, reciprocal partnerships, or	Symbolic projection or branding detached from evidence and	Co-produced outputs; reciprocal partnerships; policy uptake; evidence of

	recognized normative contribution.	organizational feedback.	learning returning to the organization.
Configurational coupling	The five dimensions reinforce one another in a recurrent cycle.	Strong legitimacy or diplomatic visibility coexists with weak codification, coordination, or grassroots learning.	Repeated innovation cycles; cross-unit learning; adaptation across sites; durable external recognition linked to internal practice.

Source: Author's conceptual synthesis from the literature cited in the table.

Table 3 clarifies that global influence is a conversion outcome, not a direct consequence of organizational reputation. The same international platform can function either as knowledge diplomacy or as symbolic projection depending on whether claims are supported by evidence, reciprocal partnerships, and internal learning. Similarly, an organization may possess several GSSIH dimensions without functioning as a hub if those dimensions remain disconnected.

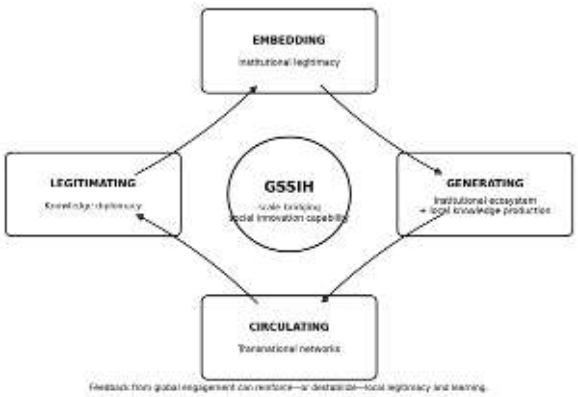


Figure 1. The four-stage Global South Social Innovation Hub cycle
Source: Author's conceptual synthesis.

Figure 1 restates the model as four linked stages. Embedding refers to the legitimacy that creates social access and trust. Generating combines the

institutional ecosystem with local knowledge production so that problems can be identified and responses tested. Circulating refers to brokerage and adaptation through transnational networks. Legitimating refers to knowledge diplomacy through which tested ideas enter broader policy and normative arenas. The cycle is recursive: external engagement can return resources, comparison, and recognition to local institutions, but it can also weaken legitimacy when global narratives become detached from local constituencies.

Four patterns define this final finding. First, influence is strongest when international claims are traceable to practices and evidence rather than organizational identity alone. Second, reciprocity is a boundary condition: external engagement that produces no learning return is closer to soft-power projection than knowledge diplomacy. Third, the five dimensions are configurational, meaning that weakness in codification or coordination can interrupt the cycle even when legitimacy and international visibility are strong. Fourth, feedback can be positive or destabilizing; global recognition may reinforce local confidence, but elite-centered internationalization may generate internal distance and contestation. This is consistent with polycentric-governance research, which treats multiple centers of authority as potentially productive but also vulnerable to fragmentation and coordination failures (Kim, 2020; Gurol et al., 2026).

The interpretation is that a GSSIH is best understood as a recurrent learning configuration rather than a status. Proposition 5 (diplomatic conversion): knowledge diplomacy generates durable governance influence when external claims are supported by credible evidence, reciprocal partnerships, and practices that retain internal legitimacy. Proposition 6 (configurational capability): an FBO functions as a Global South Social Innovation Hub only when the five dimensions are coupled into a recurrent learning cycle; strong performance in one or two dimensions is insufficient when ecosystem coordination, knowledge codification, reciprocal circulation, or accountability remains weak.

Discussion: Repositioning Nahdlatul Ulama in Polycentric Global Governance

The results show that the proposed GSSIH framework is not a typology of organizational assets but a theory of conversion among assets. Institutional

legitimacy and organizational diversity create the conditions for experimentation; local knowledge production converts situated experience into learnable knowledge; transnational networks move and adapt that knowledge across contexts; and knowledge diplomacy converts credible, circulated knowledge into broader relationships and normative influence. The decisive issue is therefore coupling. An organization may be large, legitimate, transnational, and publicly visible without functioning as a social innovation hub if those features do not form a recurrent learning system.

This explains why the framework places mechanisms rather than organizational scale at its center. Legitimacy matters because it reduces the social cost of participation and makes new practices culturally intelligible, but legitimacy also creates the possibility of deference and institutional closure. Ecosystem diversity matters because it creates multiple experimentation sites, but diversity without coordination produces fragmentation. Codification matters because learning must become visible to travel, yet codification that removes context can destroy the very conditions that make an innovation effective. Networks matter because they enable comparison and brokerage, but geographic reach without reciprocal learning remains representational rather than innovative. Knowledge diplomacy matters because it can convert organizational learning into governance influence, but only when external engagement is evidentially and institutionally connected to internal practice.

Compared with mainstream social innovation scholarship, the framework confirms the importance of relational and institutional change while extending the range of actors through which such change can be produced. Mulgan (2006, 2012), Phills et al. (2008), Murray et al. (2010), and Westley and Antadze (2010) establish the importance of social value, scaling, and systemic change; Cajaiba-Santana (2014), van Wijk et al. (2019), and Pel et al. (2020) move the field toward institutional and multi-level explanations. The present study adds a religiously embedded pathway in which trust, moral authority, vernacular knowledge, and mass organizational infrastructure become possible components of innovation capacity. This does not reject established theory; it specifies a configuration that is more visible in Global South institutional environments than in the venture-capital, foundation, or innovation-lab settings that have shaped much canonical discussion.

Compared with FBO scholarship, the contribution is also more specific than the claim that religious organizations do more than deliver services.

Berger (2003), Clarke (2006), and Haynes (2007) already demonstrate that faith shapes organizational identity, legitimacy, motivation, and community relations. Mandaville (2023), Nubowo (2023), and Ridwan et al. (2025) show that religious actors also participate in transnational diplomacy and political engagement. The GSSIH framework asks a different question: are service delivery, moral authority, diplomacy, and transnational networks connected to an institutional learning system? A humanitarian program or an interfaith forum contributes to hub capability only when experience is captured, evaluated, translated, and fed into subsequent practice. The unit of evaluation therefore shifts from visible activity to cumulative learning.

The results also refine polycentric global-governance theory. Polycentricity identifies the coexistence of multiple centers of authority, but it does not guarantee that every center is equally consequential. The GSSIH framework specifies a pathway through which a non-state religious organization can become epistemically and institutionally relevant: it must generate credible knowledge, demonstrate implementation capacity, broker across contexts, and maintain trusted relationships. This interpretation is consistent with Ostrom's (2010) emphasis on experimentation and mutual adjustment, with Keohane and Victor's (2011) analysis of regime complexity, and with Kim's (2020) distinction between polycentricity and mere fragmentation. It also supports newer arguments that Global South actors can be co-creators rather than peripheral participants in emerging governance arrangements (Gurol et al., 2026).

The broader interpretation concerns epistemic asymmetry. Global South innovations are often rendered invisible when they remain tacit, locally documented, or categorized as implementation rather than knowledge production. The framework therefore treats codification and translation as political as well as organizational processes. This insight aligns with Epistemologies-of-the-South and decolonial scholarship, which challenge the unequal distribution of epistemic authority (Mignolo & Escobar, 2010; de Sousa Santos, 2016). Repositioning FBOs as potential knowledge infrastructures does not mean romanticizing religious tradition; it means asking whether contextually grounded practices can be evaluated and translated without being subordinated to external categories of what counts as innovation.

A critical reflection is necessary because each GSSIH dimension also carries a dysfunction. Legitimacy can become hierarchy; organizational scale

can become bureaucracy; local knowledge can become insulated from external scrutiny; transnational networks can become fragmented or elite dominated; and knowledge diplomacy can become branding. NU illustrates these tensions particularly clearly. Its scale and institutional diversity make it a plausible site of experimentation, while studies of its international partnerships also show that global visions can face uneven communication and grassroots buy-in (Loo & Suryana, 2024). The framework therefore rejects celebratory inference: not every NU program is a social innovation, not every international initiative constitutes knowledge diplomacy, and not every networked activity produces learning. Accountability, evidence, reciprocity, and internal translation are boundary conditions of the model.

The practical implication is that strengthening GSSIH capacity requires knowledge infrastructure rather than program expansion alone. For NU, this would include systematic documentation and evaluation of pesantren- and community-based innovations; cross-unit learning mechanisms linking philanthropic, educational, women's, youth, and research bodies; clearer brokerage functions for PCI NU branches; partnerships with universities and policy institutions for evidence generation; and safeguards that protect internal criticism and community feedback. Recent work on social innovation capability reinforces the importance of participatory governance and adaptability as organizational properties that can be assessed rather than merely asserted (Hernández-Ascanio et al., 2026). For development partners, the implication is to engage Global South FBOs as potential co-producers of knowledge and policy rather than only as channels of implementation.

The study's novelty therefore lies in three moves. It expands the actor category of social innovation by theorizing mass-based Global South FBOs as potential innovation infrastructures; it specifies a five-dimension, four-stage mechanism connecting local embeddedness to transnational influence; and it introduces failure modes and observable indicators that make the framework empirically challengeable. The framework predicts that organizations with strong service networks but weak codification will remain distributed providers rather than hubs; organizations with strong diplomacy but weak grassroots legitimacy will struggle to sustain influence; and organizations with strong local innovation but weak brokerage will face scaling constraints. These predictions create a comparative research agenda rather than a normative endorsement of any single organization.

Conclusion

This article finds that a faith-based organization can be conceptualized as a Global South Social Innovation Hub only when five institutional dimensions are coupled into a recurrent learning cycle. Institutional legitimacy and ecosystem capacity provide the foundation for experimentation; local knowledge production and transnational networks enable contextual learning to be codified, adapted, and circulated; and knowledge diplomacy can convert that circulated knowledge into broader normative influence. The four-stage process of embedding, generating, circulating, and legitimating captures how these dimensions interact and why organizational size or international visibility alone is insufficient.

The principal scientific contribution is the GSSIH framework itself. It brings social innovation, FBO studies, Global South epistemic debates, network governance, and polycentric global governance into one analytical model and generates six propositions with observable indicators. NU is not presented as a fully validated global innovation hub but as an illustrative case showing why large faith-based organizations deserve to be studied as potential knowledge and innovation infrastructures. The framework therefore distinguishes institutional potential from demonstrated capability and provides a basis for comparative empirical research.

The study is limited by its conceptual and secondary-data design. The review is integrative and purposive rather than systematic, the NU analysis relies on publicly documented evidence rather than interviews or program-level impact evaluation, and the causal relationships among the five dimensions remain propositions. Future research should test the model through comparative case studies, organizational-network analysis, surveys of innovation capacity, process tracing of specific innovations, and research on how knowledge moves between local institutions and transnational forums. Comparative work across Muslim, Christian, Hindu, Buddhist, and indigenous faith-based organizations would be especially valuable for identifying the framework's boundary conditions and refining its explanatory reach.

References

Afkar, V. T., & Sundrijo, D. A. (2023). Defining Islamic transnationalism: A case study of Indonesia's Nahdlatul Ulama. *Jurnal Global & Strategis, 17*(2), 363-380. https://doi.org/10.20473/jgs.17.2.2023.363-380

Ali, H. (2026). Digitalisasi dan transformasi organisasi Nahdlatul Ulama: Menjaga tradisi, memperkuat tata kelola, dan merespon perubahan sosial di era digital [Digitalization and organizational transformation of Nahdlatul Ulama: Preserving tradition, strengthening governance, and responding to social change in the digital era]. *Tashwirul Afkar, 44*(2), 264-272. https://doi.org/10.51716/ta.v44i2.686

Bäckstrand, K., Kuyper, J. W., Linnér, B.-O., & Lövbrand, E. (2017). Non-state actors in global climate governance: From Copenhagen to Paris and beyond. *Environmental Politics, 26*(4), 561-579. https://doi.org/10.1080/09644016.2017.1327485

Basid, A., Fauzan, M., Amrulloh, A., Solichin, M., Nasih, A. M., & Ahmed, B. M. B. (2024). The role of Nahdlatul Ulama' (NU) diplomacy in promoting Islam Rahmatan Lil 'Alamin exegesis to strengthen Indonesian state-religion concepts: A study of Gus Dur's thought. *Journal of Islamic Thought and Civilization, 14*(2), 224-245. https://doi.org/10.32350/jitc.142.14

Berger, J. (2003). Religious nongovernmental organizations: An exploratory analysis. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations, 14*(1), 15-39.

Biermann, F., Kanie, N., & Kim, R. E. (2017). Global governance by goal-setting: The novel approach of the UN Sustainable Development Goals. *Current Opinion in Environmental Sustainability, 26-27*, 26-31. https://doi.org/10.1016/j.cosust.2017.01.010

Boas, I., Biermann, F., & Kanie, N. (2016). Cross-sectoral strategies in global sustainability governance: Towards a nexus approach. *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics, 16*(3), 449-464.

Bucio-Mendoza, S., & Solis-Navarrete, J. A. (2024). Institutionalising social innovation in the Global South: Lessons learned. *Heliyon, 10*(20), e39556. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e39556

Bush, R. (2009). *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia*. ISEAS-Yusof Ishak Institute.

Cajaiba-Santana, G. (2014). Social innovation: Moving the field forward. A conceptual framework. *Technological Forecasting and Social Change, 82*, 42-51. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2013.05.008

Clarke, G. (2006). Faith matters: Faith-based organisations, civil society and international development. *Journal of International Development, 18*(6), 835-848.

Corley, K. G., & Gioia, D. A. (2011). Building theory about theory building: What constitutes a theoretical contribution? *Academy of Management Review, 36*(1), 12-32.

Cozzens, S., & Sutz, J. (2014). Innovation in informal settings: Reflections and proposals for a research agenda. *Innovation and Development, 4*(1), 5-31. https://doi.org/10.1080/2157930X.2013.876803

de Sousa Santos, B. (2016). Epistemologies of the South and the future. *From the European South, 1*, 17-29.

de Sousa Santos, B., & Meneses, M. P. (Eds.). (2019). *Knowledges born in the struggle: Constructing the epistemologies of the Global South*. Routledge.

Gurol, J., Hernandez, A. M., Prys-Hansen, M., & Marques, T. C. de A. (2026). Reimagining global governance: Strategic pluralism, normative blending, and the emergence of a polycentric order. *Global Studies Quarterly, 6*(1), ksag003. https://doi.org/10.1093/isagsq/ksag003

Haynes, J. (2007). *Religion and development: Conflict or cooperation?* Palgrave Macmillan.

Hernández-Ascanio, J., Aja-Valle, J., Medina Viruel, M., & Alonso-García, M. (2026). Validating a scale to measure social innovation capacity in social organizations: An empirical contribution to open innovation research. *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity, 12*(1), 100702. https://doi.org/10.1016/j.joitmc.2025.100702

Jaakkola, E. (2020). Designing conceptual articles: Four approaches. *AMS Review, 10*, 18-26. https://doi.org/10.1007/s13162-020-00161-0

Jones, C., Hesterly, W. S., & Borgatti, S. P. (1997). A general theory of network governance: Exchange conditions and social mechanisms. *Academy of Management Review, 22*(4), 911-945.

Kanie, N., & Biermann, F. (Eds.). (2017). *Governing through goals: Sustainable Development Goals as governance innovation*. MIT Press.

Keohane, R. O., & Victor, D. G. (2011). The regime complex for climate change. *Perspectives on Politics, 9*(1), 7-23.

Kim, R. E. (2020). Is global governance fragmented, polycentric, or complex? The state of the art of the network approach. *International Studies Review, 22*(4), 903-931. https://doi.org/10.1093/isr/viz052

Knight, J. (2015). Moving from soft power to knowledge diplomacy. *International Higher Education, 80*, 8-9.

Knight, J. (2022). Understanding and applying the key elements of knowledge diplomacy: The role of international higher education, research and innovation in international relations. *Higher Education Forum, 19*, 1-19.

Loo, S., & Suryana, A. (2024). *Prospects and challenges in promoting Humanitarian Islam: Nahdlatul Ulama's international social partnerships*. ISEAS-Yusof Ishak Institute. https://doi.org/10.1355/9789815203929

Mandaville, P. (Ed.). (2023). *The geopolitics of religious soft power: How states use religion in foreign policy*. Oxford University Press.

Mignolo, W. D., & Escobar, A. (Eds.). (2010). *Globalization and the decolonial option*. Routledge.

Mulgan, G. (2006). The process of social innovation. *Innovations: Technology, Governance, Globalization, 1*(2), 145-162. https://doi.org/10.1162/itgg.2006.1.2.145

Mulgan, G. (2012). The theoretical foundations of social innovation. In A. Nicholls & A. Murdock (Eds.), *Social innovation: Blurring boundaries to reconfigure markets* (pp. 33-65). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230367098_2

Mulgan, G. (2019). *Social innovation: How societies find the power to change*. Policy Press.

Mulyani, S., Indraswari, F., Aprilliza AM, M. N., & Putri, A. (2026). Adapting gendered Islamic activism in diaspora: Fatayat PCI Nahdlatul Ulama in South Korea. *Journal of Global and Area Studies, 10*(2), 379-398.

Murray, R., Caulier-Grice, J., & Mulgan, G. (2010). *The open book of social innovation*. Nesta.

Nagendra, H., & Ostrom, E. (2012). Polycentric governance of multifunctional forested landscapes. *International Journal of the Commons, 6*(2), 104-133.

Nicholls, A., & Murdock, A. (2012). The nature of social innovation. In A. Nicholls & A. Murdock (Eds.), *Social innovation: Blurring boundaries to reconfigure markets* (pp. 1-30). Palgrave Macmillan.

Nubowo, A. (2023). Promoting Indonesian moderate Islam on the global stage: Non-state actors' soft power diplomacy in the post-New Order era. *Muslim Politics Review, 2*(2), 238-283. https://doi.org/10.56529/mpr.v2i2.204

Ostrom, E. (2010). Beyond markets and states: Polycentric governance of complex economic systems. *Transnational Corporations Review, 2*(2), 1-12.

Pel, B., Haxeltine, A., Avelino, F., Dumitru, A., Kemp, R., Bauler, T., Kunze, I., Dorland, J., Wittmayer, J., & Jørgensen, M. S. (2020). Towards a theory of transformative social innovation: A relational framework and 12 propositions. *Research Policy, 49*(8), 104080. https://doi.org/10.1016/j.respol.2020.104080

Phills, J. A., Deiglmeier, K., & Miller, D. T. (2008). Rediscovering social innovation. *Stanford Social Innovation Review, 6*(4), 34-43. https://doi.org/10.48558/GBJY-GJ47

Powell, W. W., White, D. R., Koput, K. W., & Owen-Smith, J. (2005). Network dynamics and field evolution: The growth of interorganizational collaboration in the life sciences. *American Journal of Sociology, 110*(4), 1132-1205.

Provan, K. G., & Kenis, P. (2008). Modes of network governance: Structure, management, and effectiveness. *Journal of Public Administration Research and Theory, 18*(2), 229-252. https://doi.org/10.1093/jopart/mum015

Ridwan, R., Farikhah, K., & Yanuri, Y. R. (2025). Engaging non-state actor in second-track diplomacy: A study of Nahdlatul Ulama in promoting moderate Islam. *Al-Qalam, 31*(1), 209-223. https://doi.org/10.31969/alq.v31i1.1629

Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research, 104*, 333-339.

Srinivas, S., & Sutz, J. (2008). Developing countries and innovation: Searching for a new analytical approach. *Technology in Society, 30*(2), 129-140. https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2007.12.003

Suchman, M. C. (1995). Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. *Academy of Management Review, 20*(3), 571-610. https://doi.org/10.5465/amr.1995.9508080331

Torraco, R. J. (2016). Writing integrative literature reviews: Using the past and present to explore the future. *Human Resource Development Review, 15*(4), 404-428.

van Wijk, J., Zietsma, C., Dorado, S., de Bakker, F. G. A., & Martí, I. (2019). Social innovation: Integrating micro, meso, and macro level insights from institutional theory. *Business & Society, 58*(5), 887-918. https://doi.org/10.1177/0007650318789104

Westley, F., & Antadze, N. (2010). Making a difference: Strategies for scaling social innovation for greater impact. *The Innovation Journal, 15*(2), Article 2.

Whetten, D. A. (1989). What constitutes a theoretical contribution? *Academy of Management Review, 14*(4), 490-495.

Yakub, M., Firmansyah, O., & Muhajir, A. (2023). Exploring Islamic spiritual ecology in Indonesia: Perspectives from Nahdlatul Ulama's progressive intellectuals. *Journal for the Study of Spirituality, 13*(2), 180-198. https://doi.org/10.1080/20440243.2023.2238203

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

NU, Agama-Agama, dan Telikungan Zionisme Global: Kesadaran Geopolitik sebagai Kewajiban Aswaja

Moh Yasir Alimi
Universitas Negeri Semarang
yasir.alimi@mail.unnes.ac.id

Abstrak

Tulisan ini mengkaji posisi Nahdlatul Ulama (NU) dalam pertarungan narasi geopolitik tentang Palestina, Islamofobia, dan Zionisme global. Berangkat dari peringatan almarhum Gus Im tentang "telikungan kapitalisme global," tulisan ini berargumen bahwa Zionisme global bekerja bukan hanya melalui militer, diplomasi negara, lobi pro-Israel, dan dukungan Barat, tetapi juga melalui penjajahan narasi keagamaan. Islam dikonstruksi sebagai ancaman; solidaritas Palestina dicurigai sebagai ekstremisme; kritik terhadap Israel disamakan dengan antisemitisme; dan moderasi beragama dibelokkan menjadi sikap lunak—bahkan diam—di hadapan penjajahan dan genosida. Tulisan ini membaca sekuritisasi Islam pasca-Perang Dingin, hasbara, normalisasi kekerasan di Gaza dan Lebanon, demonisasi Iran, Christian Zionism, sektarianisasi Sunni-Syiah, serta internalisasi Islamofobia epistemik di dalam tubuh umat Islam sendiri. Argumen utamanya ialah bahwa NU perlu merebut kembali Aswaja sebagai etika keadilan, kesadaran geopolitik, tanggung jawab antikolonial, dan pembelaan terhadap mustad'afin—bukan sebagai merek moderasi yang aman bagi tatanan global yang timpang. Aswaja rahmatan lil 'alamin harus dibedakan dari moderasi imperial: yang pertama membela korban; yang kedua menormalkan kolonialisme pemukim, apartheid, blokade, dan genosida. Tulisan ini juga berargumen bahwa membela Palestina bukan penyimpangan dari sejarah NU, melainkan bagian esensial dari moralitas spiritualitas NU, bagian dari sanad para muassis yang sejak 1938 sudah menjadikan Palestina bagian dari kesadaran keislaman, keumatan, dan antikolonial.

Kata Kunci: NU; Islam; Zionisme global; Palestina; Islamofobia; Aswaja; moderasi beragama; Christian Zionism; sektarianisasi; dekolonisasi narasi.

Abstract

This article examines the position of Nahdlatul Ulama (NU) in the geopolitical struggle over narratives of Palestine, Islamophobia, and global Zionism. Taking

DOI: 10.51716/ta.v45i2.732 **Copyright ©** Author

as its point of departure the late Gus Im's warning about the "entanglement of global capitalism," the article argues that global Zionism operates not only through military power, state diplomacy, pro-Israel lobbying, and Western support, but also through the colonization of religious narratives. Islam is constructed as a threat; solidarity with Palestine is suspected as extremism; criticism of Israel is equated with antisemitism; and religious moderation is redirected into a soft—indeed silent—posture in the face of colonialism and genocide. The article examines the post-Cold War securitization of Islam, hasbara, the normalization of violence in Gaza and Lebanon, the demonization of Iran, Christian Zionism, Sunni-Shi'a sectarianization, and the internalization of epistemic Islamophobia within Muslim communities themselves. Its central argument is that NU must reclaim Aswaja as an ethic of justice, geopolitical consciousness, anticolonial responsibility, and defense of the mustad'afin—not as a brand of moderation that is safe for an unequal global order. Aswaja rahmatan lil 'alamin must be distinguished from imperial moderation: the former defends victims, while the latter normalizes settler colonialism, apartheid, blockade, and genocide. The article also argues that defending Palestine is not a departure from NU's history, but a continuation of the geopolitical instinct of its founding scholars, who since 1938 had already made Palestine part of Islamic, communal, and anticolonial consciousness.

Keyword: *NU; Islam; global Zionism; Palestine; Islamophobia; Aswaja; religious moderation; Christian Zionism; sectarianization; decolonization of narratives.*

Pendahuluan

Tulisan ini membahas hubungan Nahdlatul Ulama (NU), Islam, dan telikungan Zionisme global dalam lanskap geopolitik kontemporer. Fokusnya bukan hanya dominasi Israel atas Palestina, melainkan juga produksi narasi tentang Islam, keamanan, ekstremisme, moderasi, dan perdamaian yang menopangnya. Palestina tidak dibaca sebagai konflik luar negeri biasa atau konflik dua pihak yang setara, tetapi sebagai kolonialisme pemukim, pengusiran, pendudukan, perang narasi, dan produksi pengetahuan kolonial. Dalam tulisan ini, "Zionisme global" tidak dimaknai sebagai satu kekuatan rahasia yang mengendalikan dunia dan bukan pula identitas agama Yahudi. Istilah ini menunjuk pada konvergensi yang dapat diamati antara ideologi Zionisme politik, kebijakan negara, jaringan lobi, kepentingan industri militer, diplomasi publik, dan kelompok keagamaan yang mendukung keberlanjutan dominasi Israel atas Palestina. Pembedaan ini penting agar kritik diarahkan pada proyek politik kolonial, bukan kepada Yahudi sebagai komunitas agama atau etnis. Dengan kata lain: yang dikritik bukan Yahudi sebagai agama, melainkan Zionisme sebagai proyek kekuasaan. Yang dibela bukan satu mazhab atau negara, melainkan bangsa yang dijajah. Zionisme tidak hanya melakukan penguasaan atas Palestina—ia juga bekerja jauh lebih

dalam: mencengkeram nalar keagamaan, membajak bahasa moderasi, dan membentuk cara umat Islam memandang dirinya sendiri.

Zionisme, sebagai ideologi politik modern lainnya—kapitalisme, sosialisme, liberalisme, atau neoliberalisme—harus dikritik. Setiap ideologi politik adalah konstruksi manusia yang lahir dari sejarah tertentu, membawa kepentingan tertentu, dan karena itu sah untuk dianalisis, dipertanyakan, bahkan ditolak. Tidak ada ideologi politik yang berdiri di luar jangkauan kritik hanya karena ia mengklaim hubungan dengan agama tertentu. Para ilmuwan telah menganalisis Zionisme dan rezim Israel melalui kerangka yang saling beririsan, seperti hierarki rasial, kolonialisme pemukim, kecenderungan fasis, dan apartheid. Erakat, Li, dan Reynolds (2023) mengonseptualisasikan Zionisme sebagai proyek yang sekaligus melakukan rasialisasi (racializing) dan bersifat kolonial; Einstein, Arendt, dan sejumlah intelektual Yahudi lainnya secara terkenal mengidentifikasi karakteristik fasis dalam Zionisme Revisionis; sementara Falk dan Tilley (2017) serta Yiftachel (2009) menganalisis kekuasaan Israel atas rakyat Palestina melalui kerangka apartheid.

Kita berada di Indonesia—bukan di Amerika—di mana mengkritik Israel, mengkritik genosida di Gaza, atau mengkritik Zionisme sering dituduh sebagai antisemitisme. Padahal Zionisme tidak sama dengan Yudaisme. Zionisme adalah gerakan nasionalisme politik yang lahir pada akhir abad ke-19; Yudaisme adalah agama dengan sejarah ribuan tahun. Banyak rabbi, teolog, dan komunitas Yahudi ortodoks maupun progresif justru menolak Zionisme sebagai penyimpangan dari ajaran mereka sendiri. Mencampuradukkan keduanya bukan hanya keliru secara analitis—ia juga merugikan umat Yahudi sendiri, karena mengaburkan keberagaman sikap politik di dalam komunitas Yahudi dan menjadikan kritik politik yang sah tampak sebagai kebencian agama.

Lalu apa yang sebenarnya membuat kita di Indonesia takut mengkritik Zionisme padahal kita biasa mengkritik agama sendiri? Di sini tidak ada tekanan tuduhan antisemitisme seperti yang dihadapi kritikus di Amerika atau Eropa. Yang ada justru ketakutan yang berbeda: ketika kita mengkritik Zionisme, mengkritik Israel, atau bahkan sekadar bicara lantang soal Palestina, kita takut dicap radikal. Inilah bentuk telikungan yang lebih halus dan lebih dalam—bukan tuduhan kebencian agama, melainkan tuduhan ekstremisme yang akan dibahas lebih jauh di Bagian 2: bahwa solidaritas kepada bangsa yang dijajah dapat dengan mudah disamakan dengan fanatisme, dan keberpihakan kepada korban dapat dibaca sebagai tanda bahaya keamanan.

Perspektif yang dibawa tulisan ini hanya mungkin lahir setelah dua peristiwa yang mengubah cara dunia membaca geopolitik: genosida Gaza dan

serangan ilegal Amerika Serikat terhadap Iran. Dua peristiwa itu membongkar banyak hal yang selama ini tersembunyi rapat di balik bahasa diplomasi, keamanan, dan terorisme. Mereka memaksa kita melacak kembali jejak-jejak imperial dan Zionis yang ternyata sudah lama menyusup ke dalam cara berpikir dan nalar keagamaan kita sendiri, tanpa kita sadari. Tulisan ini adalah bagian dari gelombang kesadaran baru itu—kesadaran yang baru benar-benar terbuka setelah kebohongan narasi Israel dan Amerika tidak lagi dapat disembunyikan oleh layar, angka, dan bahasa keamanan yang biasa mereka pakai.

Tulisan ini merupakan kelanjutan intelektual dari tulisan almarhum KH. Hasyim Wahid—Gus Im—berjudul "Telikungan Kapitalisme Global" (Wahid, 1999). Gus Im, cucu KH. Hasyim Asy'ari, kiai NU yang sejak muda resah terhadap dominasi imperial atas negara-negara Muslim dan Dunia Ketiga. Beliau sering mengajarkan bahwa persoalan Indonesia dan nalar keagamaan kita tidak dapat dilepaskan dari struktur global yang membentuk cara umat memahami agama, politik, kekerasan, perdamaian, dan moderasi. Santri dan warga NU oleh karenanya tidak cukup membaca agama dari sisi fikih ibadah dan tradisi lokal; mereka juga memerlukan kesadaran geopolitik agar tidak menjadi objek narasi kekuasaan. Inilah pesan yang terus Gus Im tanamkan: santri NU perlu memahami geopolitik internasional agar tidak naif, tidak mudah dibodohi, dan tidak menjadi korban kekuatan besar yang berusaha menguasai Indonesia—termasuk menguasai NU dari dalam. Telikungan global jarang hadir sebagai pemaksaan langsung. Ia sering datang melalui bahasa yang terdengar baik—moderasi, dialog, perdamaian, kontra-ekstremisme, kerja sama lintas iman, dan stabilitas kawasan—yang dapat bernilai, tetapi juga dapat menutupi penjajahan ketika dilepaskan dari keadilan. Dawuh Gus Im—"apa yang terjadi di sini, dan apa yang akan terjadi di sini, tidak bisa dilepaskan dari apa yang terjadi di tempat lain"—menjadi kunci tulisan ini: cara kita berpikir, siapa yang kita anggap musuh atau teman, bahkan bagaimana Aswaja NU ditafsirkan, tidak dapat dilepaskan dari geopolitik internasional.

Kesadaran geopolitik seperti ini bukan hal asing dalam sejarah NU. Para muassis NU bukan ulama yang buta dunia. Komite Hijaz lahir dari kesadaran bahwa perubahan politik di Hijaz berdampak langsung terhadap umat Islam dunia, termasuk terhadap keselamatan situs suci dan tradisi Ahlussunnah wal Jamaah. NU tidak lahir sebagai organisasi yang tertutup dari dunia; ia lahir dengan kesadaran global. Jika dahulu NU melalui Komite Hijaz bergerak untuk menyelamatkan warisan Nabi Muhammad SAW dan tradisi Islam dari ancaman pembongkaran Wahabi, maka hari ini NU perlu membangun semacam "Komite Palestina": kesadaran kolektif, keilmuan, dan gerakan moral untuk menyelamatkan Palestina dari kolonialisme Israel, Zionisme

politik, dan struktur global yang menopangnya. Membela Palestina bukan penyimpangan dari sejarah NU; ia kelanjutan dari naluri geopolitik para ulama pendiri.

Kepedulian awal NU terhadap Palestina menegaskan hal itu (Setiawan, 2023; Zidni, 2023). Pada Muktamar NU ke-13 di Menes, Banten, 17 Juni 1938, para kiai NU menganjurkan pembacaan qunut nazilah untuk Palestina. Pada Muktamar NU ke-14 di Magelang, NU mendorong penggalangan iuran untuk membantu Palestina—keputusan yang diberitakan dalam koran Sipatahoenan dengan ungkapan "Oengal tjabang diwadjibkeun oeroenan." Dalam Berita Nahdlatoel Oelama edisi 1 November 1938, PBNU memerintahkan seluruh cabang mengedarkan celengan derma untuk yatim dan janda di Palestina. Sejumlah catatan sejarah bahkan menyebut NU menetapkan 27 Rajab—hari Isra Mi'raj—sebagai Hari Palestina: menghubungkan puncak perjalanan spiritual Nabi dengan tanggung jawab antikolonial umat. Masjidil Aqsha tidak hanya hadir dalam memori ritual; ia hadir dalam kewajiban moral. Jika pada masa kolonial Belanda saja doa untuk Palestina dianggap berbahaya hingga dilarang pemerintah Hindia Belanda, kita dapat membaca bahwa solidaritas Palestina sejak awal dipahami sebagai tindakan yang mengganggu kekuatan penjajah.

Dalam konteks Palestina, kesadaran geopolitik harus dimulai dari pembacaan historis yang tepat. Pappé (2006b) menunjukkan bahwa pengusiran massal warga Palestina pada 1948 tidak dapat direduksi sebagai akibat samping perang, karena didahului perencanaan, pemetaan desa, dan strategi militer yang dirancang untuk pembersihan etnis. Pappé (2008, 2012) menegaskan bahwa Zionisme membawa bahasa nasional, tetapi praksis historisnya bekerja sebagai kolonialisme pemukim (settler colonialism) dan apartheid. Persoalan Palestina bukan konflik perbatasan yang dapat diselesaikan dengan kompromi wilayah. Ia adalah konflik kolonial tentang tanah, penduduk asli, kedaulatan, memori, dan hak untuk hidup sebagai bangsa—sebuah konflik yang strukturnya masih berjalan hingga hari ini.

Genosida yang sedang berlangsung di Gaza tidak dapat dilepaskan dari narasi "Islam sebagai Ancaman." Penghancuran lebih dari 90 persen sekolah, rumah sakit, dan tempat ibadah di Gaza bukan kerusakan perang yang tak disengaja—ia adalah strategi pengusiran agar warga tidak dapat kembali. Narasi Islam sebagai Ancaman menjadi pembenaran: tindakan genosida dibingkai sebagai self-defense terhadap terorisme, sehingga dunia dibuat diam. Dalam bahasa yang dipinjam dari kajian kekerasan, Islam sebagai Ancaman bekerja sebagai grammar of killability: tata bahasa politik yang membuat tubuh Palestina tampak layak dicurigai, layak diblokade, bahkan layak dihancurkan—dan dunia diajak memandang kehancuran itu sebagai konsekuensi yang logis, bukan sebagai kejahatan.

Bagi NU, Palestina bukan sekadar isu luar negeri. Ia menguji makna Aswaja, moderasi, dan komitmen kebangsaan. Pembukaan UUD 1945 menegaskan bahwa penjajahan harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan—sebuah mandat antikolonial yang sejalan dengan etika Islam tentang pembelaan terhadap mustad'afin dan penolakan terhadap kezaliman. Justru karena NU memiliki tradisi keagamaan yang kuat, akar kebangsaan yang jelas, dan reputasi global sebagai organisasi Islam moderat, beban moral itu semakin besar: moderasi NU tidak boleh berubah menjadi sikap aman yang memilih diam di hadapan penjajahan.

Tantangannya terletak pada pembajakan makna. Solidaritas Palestina dicurigai sebagai ekstremisme; kritik terhadap Israel disamakan dengan antisemitisme; moderasi beragama direduksi menjadi diam terhadap penjajahan; dan dialog antaragama dapat berubah menjadi normalisasi jika tidak berani menyebut ketidakadilan. Pada titik ini, umat Islam mengalami apa yang dapat disebut kolonialisasi epistemik: bukan dipaksa langsung oleh kekuatan luar, tetapi mengulangi bahasa penjajah, memaklumi penindasan, dan mencurigai solidaritas kepada korban sebagai sikap tidak moderat. Ketika seorang Muslim merasa perlu membuktikan "kewajarannya" dengan menjauh dari Palestina, kolonialisasi telah bekerja dari dalam.

Karena itu, pertanyaan tulisan ini adalah: bagaimana telikungan Zionisme global—melalui konstruksi Islam sebagai ancaman dan pembajakan makna moderasi—memengaruhi cara sebagian umat Islam memahami Palestina, kekerasan, perdamaian, dan posisi NU dalam percaturan global? Argumen tulisan ini ringkas tetapi mendesak: NU perlu melakukan dekolonisasi narasi Aswaja dengan menjaga moderasi sebagai jalan keadilan, bukan bahasa aman untuk berkompromi dengan kolonialisme pemukim, apartheid, blokade, genosida, atau standar ganda geopolitik Barat.

Tulisan ini merupakan esai argumentatif berbasis kajian pustaka kritis. Sumbernya mencakup karya akademik tentang orientalisme, kolonialisme pemukim, Islamofobia, hasbara, Zionisme Kristen, dan sektarianisasi, serta dokumen pengadilan internasional dan laporan lembaga hak asasi manusia. Bahan tersebut dibaca dengan pendekatan kritis-dekolonial untuk menelusuri hubungan antara produksi narasi, kepentingan geopolitik, dan pembentukan wacana moderasi. Tulisan ini tidak mengklaim membuktikan satu pusat kendali tunggal; kontribusinya adalah menunjukkan pola pertautan antaraktor dan konsekuensi normatifnya bagi Aswaja NU.

Secara berurutan, tulisan ini membahas: konstruksi Islam sebagai ancaman; Zionisme global, hasbara, dan dehumanisasi Palestina; Gaza, Lebanon, dan normalisasi kekerasan kolonial; Iran dan tatanan geopolitik Timur Tengah; Amerika dan Eropa dalam struktur dukungan pro-Israel; Kristen, Islam, Christian Zionism, dan sektarianisasi; moderasi Aswaja versus

moderasi imperial; internalisasi Islam sebagai ancaman di sebagian kalangan NU; strategi propaganda Amerika-Israel; langkah strategis NU untuk mendekolonisasi narasi Aswaja; serta simpulan.

Hasil dan Pembahasan

"Islam sebagai Ancaman": Konstruksi Geopolitik Pasca-Perang Dingin

Saya mulai menyadari ada yang ganjil ketika beranda Facebook saya tiba-tiba dibanjiri akun-akun propaganda—sebagian berpenampilan kulit putih, sebagian kulit hitam—yang secara agresif mencitrakan Islam sebagai ancaman. Semula saya mengira itu hanya gejala algoritmik biasa. Namun setelah ditelusuri lebih serius, pola itu ternyata tidak berdiri sendiri. Banjir narasi itu muncul bersamaan dengan meningkatnya kritik publik Amerika dan Eropa terhadap kebiadaban Israel di Gaza, Lebanon, dan Iran. Islam memang telah lama, secara masif dan sistematis, dicitrakan sebagai bahaya bagi Barat, demokrasi, perempuan, kebebasan, keamanan global, dan peradaban modern. Tapi intensitasnya melonjak tajam justru ketika dunia mulai melihat terlalu jelas apa yang sedang dilakukan Israel. Pada titik itu, narasi "Islam sebagai ancaman" bekerja sebagai pengalihan: perhatian publik digeser dari kekerasan Israel dan dukungan Barat terhadapnya menuju ketakutan lama terhadap Islam. Tujuannya jelas: agar kekerasan di Gaza, Lebanon, dan Iran tampak dapat dibenarkan; agar kritik terhadap Israel dicurigai sebagai simpati kepada ekstremisme; dan agar warga Amerika serta Eropa lebih mudah menerima pengiriman uang, senjata, dukungan diplomatik, bahkan anak-anak mereka ke perang Timur Tengah demi kepentingan Israel dan arsitektur geopolitik Barat.

Narasi Islam as a threat bukanlah kenyataan objektif—ia adalah rekayasa. Sebuah konstruksi geopolitik yang diproduksi, disebarkan, dan dipelihara oleh aktor-aktor yang berkepentingan mendominasi negara-negara Muslim. Islam yang kaya akan tradisi spiritual, hukum, ilmu, peradaban, dan etika sosial dipersempit secara paksa menjadi citra tunggal: monster kekerasan, fanatisme, keterbelakangan, dan ancaman terhadap peradaban Barat. Dalam kasus Palestina, rekayasa wacana ini membalikkan logika sejarah: bangsa yang dijajah, terusir, diblokade, dan dijarah selama puluhan tahun justru dicitrakan sebagai risiko keamanan yang sah direpresi, diserang, dan dihancurkan. Bagi kiai dan santri NU, titik kritisnya sangat mendasar: siapa sebenarnya aktor yang paling sering mengobarkan kekerasan lintas negara—dan mengapa justru Muslim yang menjadi korban, tapi terus-menerus distigmakan sebagai sumber bahaya?

Edward Said (1978, 1997) membongkar bahwa kepakaran Barat, media modern, dan industri pengetahuan tentang Timur sering mengisolasi krisis Timur Tengah dari akar-akarnya: kolonialisme, pendudukan, rasisme,

perebutan sumber daya, dan kepentingan militer. Islam dijadikan kambing hitam tunggal atas kekerasan, sementara brutalitas negara penjajah dikeluarkan dari pusat analisis. Pasca-Perang Dingin, tesis the clash of civilizations dari Huntington (1993, 1996) memperluas prasangka ini menjadi bahasa keamanan global: konflik politik yang historis diterjemahkan sebagai konflik budaya yang permanen, sehingga invasi, sanksi ekonomi, pendudukan, dan eksploitasi Barat dapat disembunyikan di balik bahasa peradaban. Islam sebagai ancaman adalah teknologi pengalihan: ia memindahkan fokus dari penjajahan menuju benturan budaya, dari kekerasan negara menuju keamanan, dan dari korban Muslim menuju "bahaya Muslim." Dengan cara itu, pelaku tampak seperti penjaga, dan korban tampak seperti masalah.

Stigmatisasi ini kemudian dilembagakan melalui teks akademik, policy paper, dan dokumen keamanan pada 1990-an dan 2000-an—dari Banu (1993), Bouchat (1996), Phillips (2006), Deliso (2007), hingga Russell (2013) yang secara telanjang menulis Islam: A Threat to Civilization. Istilah "fundamentalisme," "radikalisme," "Islamisme," dan "terorisme" terus-menerus ditempelkan pada Islam tanpa pembacaan memadai terhadap kolonialisme, pendudukan, intervensi militer Barat, kegagalan negara akibat perang, dan dukungan Barat terhadap rezim otoriter. Setelah 11 September 2001, melalui War on Terror, Islamofobia berubah dari prasangka sosial menjadi perangkat kebijakan keamanan global. Negara-negara Muslim menjadi sasaran invasi, sanksi, pengawasan, operasi drone, dan intervensi—sementara industri propaganda seperti hasbara digital bekerja melemahkan solidaritas terhadap Palestina (Aouragh, 2026; Tweissi, 2024)

Yang lebih halus dan lebih berbahaya adalah cara Barat merekayasa peta internal umat Islam itu sendiri. Melalui laporan RAND Corporation (Benard, 2004; Rabasa et al., 2007), dunia Muslim dikotak-kotakkan secara buatan: "fundamentalist," "traditionalist," "modernist," "secularist," dan "moderate." "Moderasi" dalam kerangka ini bukan nilai etis yang lahir dari tradisi Islam—ia adalah teknologi seleksi politik luar negeri Barat. Muslim yang patuh pada kepentingan geopolitik dominan dipuji sebagai "moderat"; Muslim yang berani membela korban apartheid, blokade, dan kolonialisme pemukim segera dicurigai sebagai "radikal" (Mamdani, 2004). Di sinilah telikungan paling berbahaya bekerja: moderasi dibajak dari jalan keadilan menjadi alat penyaringan; Aswaja diubah dari etika pembebasan menjadi bahasa aman untuk tidak mengganggu Israel, Amerika, dan tatanan imperial global.

Padahal, jika peta ancaman diukur secara jujur—dari volume bom, kudeta, invasi, operasi lintas batas, pembunuhan tertarget, sanksi mematikan, dan nyawa sipil yang melayang—realitas empirisnya berbalik total. Negara-negara Muslim bukan aktor utama yang selama puluhan tahun

membangun pangkalan militer di seluruh dunia, menjatuhkan pemerintahan asing, membom kota-kota jauh, atau mengendalikan jalur minyak dan gas global. Yang melakukan semua itu adalah Amerika Serikat, sekutu-sekutunya, dan Israel—sambil tetap menyebut diri pembela demokrasi, HAM, keamanan, dan peradaban. Military Intervention Project di Tufts University mencatat ratusan intervensi militer asing Amerika sejak 1776. Proyek Costs of War dari Brown University mencatat bahwa kekerasan militer langsung pasca-9/11 di Irak, Afghanistan, Suriah, Yaman, dan Pakistan telah menewaskan lebih dari 940.000 orang, termasuk lebih dari 432.000 warga sipil. Jika kematian tidak langsung—akibat kehancuran ekonomi, layanan kesehatan, sanitasi, air, pangan, dan infrastruktur—ikut dihitung, korbannya melonjak hingga jutaan jiwa, sebagian besar di negeri-negeri Muslim yang hari ini dituduh sebagai sumber ancaman.

Afghanistan, Irak, Libya, Suriah, Yaman, Pakistan, dan Somalia adalah saksi hidup penghancuran sistemik ini. AS menduduki Afghanistan selama dua dekade atas nama perang melawan teror, lalu meninggalkan kehancuran institusional dan trauma sosial. Invasi Irak 2003 diluncurkan atas dasar klaim senjata pemusnah massal yang tidak terbukti, tetapi akibatnya adalah kehancuran negara, perang sektarian, dan penghancuran sebuah peradaban. Libya dibom dengan bahasa perlindungan sipil; hasilnya adalah fragmentasi negara, milisi, dan perdagangan manusia. Suriah menjadi arena perang proksi global. Yaman menjadi krisis kemanusiaan raksasa akibat senjata dan proteksi Barat kepada koalisi agresor. Pakistan dan Somalia menjadi medan operasi drone yang terus memakan korban sipil. Israel memperpanjang pola yang sama dalam skala kawasan: apartheid, blokade Gaza, perluasan permukiman ilegal, penghancuran rumah, pembunuhan warga sipil, dan serangan lintas batas ke Lebanon, Suriah, Irak, dan Iran. Satu pertanyaan perlu diajukan dengan keras: mengapa poros Barat-Israel yang paling aktif melakukan pendudukan dan penghancuran—tetapi Islam yang terus-menerus dituduh sebagai ancaman peradaban?

Sejarah Iran merekam kronologi agresi ini dengan sangat gamblang. Pada 1953, pemerintahan demokratis Mohammad Mosaddegh digulingkan oleh CIA dan MI6 setelah nasionalisasi minyak mengancam kepentingan Barat. Pada 1988, kapal perang AS menembak jatuh Iran Air Flight 655—pesawat sipil dengan 290 penumpang dan awak, termasuk puluhan anak-anak. Pada 2020, Jenderal Qasem Soleimani dibunuh melalui serangan drone di Baghdad. Dan pada 2026, agresi militer terbaru dilaporkan menghancurkan fasilitas sipil Iran, termasuk Shajareh Tayyebeh Primary School di Minab, Iran selatan, pada 28 Februari 2026 dengan koran 168 siswi. Namun pola besarnya tidak memerlukan verifikasi tambahan: ketika negara Muslim dituduh berbahaya, tuduhan itu cukup untuk memulai perang; ketika

kekuatan Barat-Israel menghancurkan wilayah sipil, bahasa yang dipakai adalah "operasi militer," "kesalahan intelijen," "investigasi," atau "kerusakan akibat perang."

Standar moral global telah rusak secara struktural, bukan sekadar secara insidental. Kekerasan kelompok Muslim sering dijadikan bukti watak agama Islam, sementara pembantaian berskala jauh lebih besar oleh negara Barat-Israel dimaklumi sebagai "strategi keamanan," "pertahanan diri," "kesalahan target," atau "operasi kontra-terorisme." Kita dipaksa percaya bahwa perlawanan terhadap penjajahan adalah terorisme, sedangkan penjajahan yang menghancurkan rumah, sekolah, rumah sakit, masjid, gereja, kamp pengungsi, dan infrastruktur sipil disebut keamanan. Pembalikan ini bukan kecerobohan analitis—ia adalah desain. Mesin hasbara memanfaatkan logika ini untuk menghapus konteks kolonialisme pemukim di Palestina dan mereduksi perjuangan Palestina menjadi sekadar isu "ekstremisme Islam" (Pappé, 2009).

Secara analitis, narasi Islam as a threat bekerja sebagai teknologi dominasi untuk tiga tujuan. Pertama, ia memberikan legitimasi moral untuk mengintervensi kedaulatan negara-negara Muslim: mengawasi, menekan, memberi sanksi, mengganti rezim, membangun pangkalan militer, dan menentukan siapa pemimpin Muslim yang "dapat diterima" oleh tatanan global. Kedua, ia membuka jalan bagi perampasan ekonomi: minyak, gas, jalur dagang, pelabuhan, mineral, pasar senjata, kontrak rekonstruksi, dan sumber daya strategis dikelola melalui bahasa keamanan. Ketiga, dan ini yang paling dalam dampaknya bagi umat Islam sendiri: ia mengubah tubuh Muslim menjadi tubuh yang killable—lebih mudah dicurigai, ditahan, dibom, dibiarkan mati, dan lebih sulit dibela tanpa tuduhan radikal. Ketika tubuh sudah dinyatakan killable, pembantaian anak-anak Palestina, penghancuran Gaza, dan serangan terhadap Iran tidak perlu lagi diratapi sebagai kejahatan—ia cukup dimaklumi sebagai prosedur keamanan.

Bagi NU, membaca konstruksi ini bukan berarti membela semua aktor Muslim tanpa syarat. Kekerasan ekstremis tetap harus ditolak. Namun NU tidak boleh menerima peta moral yang dibuat oleh imperium sebagai peta moral Islam. Tawassuth, tawazun, tasamuh, dan i'tidal harus dikembalikan pada akar etikanya: keadilan, kemaslahatan, keberanian moral, dan pembelaan terhadap mustad'afin. Jalan Aswaja bukan ekstremisme—tetapi juga bukan kepatuhan jinak di hadapan penjajahan yang menyebut dirinya peradaban. Ia adalah keberanian berilmu untuk menyebut penjajahan sebagai penjajahan, apartheid sebagai apartheid, genosida sebagai genosida, dan pembunuhan warga sipil sebagai kejahatan—siapa pun pelakunya, dan betapa pun halusnya bahasa yang dipakai untuk menutupinya.

Zionisme Global, Hasbara, dan Politik Dehumanisasi Palestina

Bagian sebelumnya menunjukkan bagaimana Islam dikonstruksi sebagai ancaman. Bagian ini menunjukkan bagaimana konstruksi itu bekerja secara spesifik dalam kasus Palestina. Dalam konteks Palestina, konstruksi itu bertemu dengan kepentingan Zionisme politik: Palestina tidak lagi dibaca sebagai bangsa yang kaya sejarah, tempat lahir para nabi, tempat lahirnya agama-agama, melainkan sebagai sarang ekstrimis Arab-Muslim sebagai ancaman terhadap keamanan Israel. Dengan cara ini, dua narasi saling menopang: pertama, Islam sebagai ancaman membuat Palestina tampak berbahaya; kedua, Zionisme global membuat tindakan penjajahan terhadap Palestina disulap menjadi tindakan pertahanan diri. Zionisme global tidak hanya beroperasi melalui militer Israel, dukungan diplomatik Barat, dan lobi politik internasional, tetapi juga melalui produksi narasi: siapa disebut korban, siapa disebut ancaman, kekerasan mana dianggap sah, dan penderitaan siapa dianggap tidak penting.

Dalam tulisan ini, Zionisme global dipahami sebagai jejaring ideologi, institusi, lobi, diplomasi publik, kepentingan militer, dan dukungan negara yang membela keberlanjutan proyek kolonial-pemukim Israel atas Palestina. Kritik diarahkan pada proyek politik modern dan struktur kolonial, bukan pada Yahudi sebagai agama, etnis, atau komunitas budaya. Pembedaan ini perlu ditegaskan karena salah satu cara kerja narasi pro-Israel adalah menyempitkan ruang kritik dengan menyamakan kritik terhadap Israel atau Zionisme dengan antisemitisme. Penyempitan itu bukan kebetulan—ia adalah strategi. Pappé (2017), dalam Ten Myths about Israel, membongkar dua mitos yang paling sering dipakai untuk menutup kritik: mitos bahwa Zionisme identik dengan Yudaisme, dan mitos bahwa Zionisme bukan kolonialisme. Selama dua mitos itu hidup, setiap kritik terhadap Israel dapat dibungkam dengan tuduhan kebencian agama, dan setiap pembelaan terhadap Palestina dapat dicurigai sebagai antisemitisme. Di Indonesia, pembelaan terhadap Palestina menjadi dirasa radikalisme. Pola ini menunjukkan bagaimana kritik politik dapat dibingkai sebagai ancaman keamanan atau radikalisme.

Zionisme modern lahir sebagai gerakan nasionalisme Yahudi Eropa pada akhir abad ke-19 (Lewis, 2014; Merkley, 1998). Namun dalam konteks Palestina, proyek itu berkembang menjadi "kolonialisme pemukim" (settler colonialism) karena membangun kedaulatan dengan cara memindahkan, menguasai, mengusir dan menggantikan penduduk asli. Wolfe (2006) menjelaskan bahwa settler colonialism bekerja melalui logika eliminasi: penduduk asli dibuat tidak terlihat, dipindahkan, dilemahkan, atau dimusnahkan karena dianggap penghalang bagi negara pemukim. Pengusiran secara masif terjadi di Palestina tahun 1948, saat kurang 700.000

penduduk Palestina diusir dan tidak pernah dapat kembali. Logika settler colonialism ini tidak berhenti pada 1948—ia terus bekerja melalui perluasan permukiman, pencabutan izin tinggal, tembok pemisah, blokade, dan penggusuran yang berlangsung hingga hari ini. Pappé (2008, 2012) memperkuat pembacaan ini: Zionisme menarasikan Israel sebagai bangsa yang demokratis, bahkan satu-satunya negara demokrasi di Timur Tengah, tetapi praktiknya, Israel menurut Pappé (2008) sejatinya bekerja sebagai kolonialisme dan apartheid.

Pappé (2006b) membaca 1948 sebagai pembersihan etnis Palestina—bukan akibat samping dari perang, melainkan proyek yang direncanakan. Zionis mencitrakan pengusiran itu adalah efek Perang, padahal perencanaan. Human Rights Watch (2021), Amnesty International (2022), dan B'Tselem (2021) kemudian menggunakan kerangka apartheid untuk menjelaskan sistem dominasi Israel atas Palestina. Kerangka ini penting karena menggeser pembacaan dari "konflik dua pihak yang setara" menuju struktur kuasa yang sangat timpang: satu pihak menguasai tanah, perbatasan, udara, air, mobilitas, dan hidup-mati pihak lain—sementara pihak yang dikuasai terus dicitrakan sebagai ancaman.

Namun proyek kolonial tidak bertahan hanya dengan kekuatan fisik. Ia memerlukan pembenaran moral dan naratif yang terus-menerus diproduksi. Di sinilah hasbara memainkan peran penting. Secara harfiah berarti "penjelasan," hasbara dalam praktiknya adalah diplomasi publik Israel untuk membela dan menjustifikasi kebijakan negara Israel di hadapan publik internasional. Ia bekerja melalui pernyataan resmi, juru bicara militer, kedutaan, think tank, media, kampanye digital, organisasi pro-Israel, influencer, dan jejaring akademik. Tujuan utamanya bukan meyakinkan semua orang bahwa Israel benar—cukup membuat publik ragu cukup lama sehingga keberpihakan kepada korban tertunda. Schleifer (2003), Sabel (2017), dan Jędrzejewska (2020) menempatkan hasbara dalam kerangka diplomasi publik, nation branding, dan soft power. Namun Aouragh (2016) menegaskan bahwa hasbara harus diletakkan dalam konteks kolonialisme pemukim: bukan sekadar promosi citra negara, melainkan produksi persetujuan bagi dominasi Israel dan penundaan aktif dukungan dunia bagi penentuan nasib sendiri Palestina.

Pernyataan bahwa umat Yahudi berhak merampas tanah Palestina hanya karena umat Muslim memiliki 55 negara adalah sebuah kesesatan logika (false equivalence). "Muslim" bukanlah sebuah entitas kewarganegaraan tunggal, melainkan pemeluk agama lintas bangsa yang meraih kedaulatan mereka melalui proses dekolonisasi penduduk asli di tanah kelahiran mereka masing-masing—bukan melalui proyek kolonialisme pemukim (settler colonialism) yang didatangkan secara artifisial dari benua lain.

Secara historis dan genetik, bangsa Palestina bukanlah pendatang baru di tanah tersebut; mereka adalah penduduk asli (indigenous people) yang telah mendiami, merawat, dan berakar di sana selama beribu-ribu tahun sejak zaman Kanaan kuno. Identitas mereka melampaui sekat agama, karena selama berabad-abad komunitas Palestina terdiri dari pemeluk Islam, Kristen, hingga Yahudi asli Palestina yang hidup berdampingan secara damai sebelum gerakan Zionisme modern datang mengoyaknya. Bangsa Palestina modern—baik Muslim maupun Kristen—adalah keturunan langsung dari masyarakat yang tidak pernah meninggalkan tanah tersebut; mereka hanya mengalami dinamika sejarah dan konversi keyakinan seiring waktu.

Oleh karena itu, hak menentukan nasib sendiri (self-determination) secara hukum internasional secara mutlak berada di tangan mereka, dan hak asasi tersebut tidak bisa dianulir begitu saja oleh klaim sejarah dua ribu tahun lalu ataupun teks keagamaan yang dipolitisasi paksa menjadi sertifikat tanah geopolitik. Masalah utama di Palestina bukanlah hak warga Yahudi untuk hidup aman—yang tentu saja diakui bagi semua manusia—melainkan metode gerakan Zionisme yang mendirikan negara eksklusif berbasis ras dan agama di atas tanah yang sudah berpenghuni padat melalui pembersihan etnis (Nakba), sistem apartheid, pendudukan militer ilegal, hingga tindakan genosidal. Israel dibenci bukan karena Yahudi, tetapi karena mereka melakukan pembunuhan kurang lebih 73.000 warga Gaza, diantaranya 20.000 anak-anak, sejak Oktober 2023.

Melalui studi kasus logika Robinson ini, kita dapat melihat dengan jelas bagaimana hasbara kontemporer bekerja: ia menggeser fokus dari kejahatan kemanusiaan yang nyata di lapangan menuju perdebatan teologis dan kuantitas geografis yang menyesatkan. Hasbara tidak selalu tampil sebagai propaganda kasar. Justru kekuatannya terletak pada kemampuannya tampil sebagai bahasa netral dan masuk akal. Ia hadir melalui kata-kata yang terdengar wajar: keamanan, pertahanan diri, perang melawan teror, demokrasi di Timur Tengah, radikalisme Islam, perdamaian, dialog, dan normalisasi. Bahasa-bahasa ini bermasalah ketika dipakai untuk menutupi struktur penjajahan. Ketika pendudukan disebut keamanan, blokade disebut pencegahan teror, pemboman disebut pertahanan diri, dan normalisasi disebut perdamaian, bahasa tidak lagi menjelaskan realitas—ia mengelola persepsi publik agar penjajahan tampak dapat diterima.

Inti dari seluruh operasi naratif ini adalah dehumanisasi. Politik dehumanisasi bekerja dengan mengubah manusia menjadi kategori keamanan. Palestina tidak lagi hadir sebagai bangsa dengan sejarah, tanah, keluarga, rumah, sekolah, rumah sakit, masjid, gereja, makam, dan hak politik. Mereka diubah menjadi ancaman demografis, tameng manusia, simpatisan ekstremis, populasi bermasalah, atau tubuh yang selalu dapat

dicurigai. Proyek kolonial tidak perlu mengatakan secara eksplisit bahwa Palestina "bukan manusia"—cukup dengan membuat Palestina tampak selalu berbahaya, selalu terkait terorisme, dan selalu layak diserang atas nama keamanan. Ketika dehumanisasi sudah bekerja, pembunuhan tidak lagi memerlukan pembenaran moral yang panjang; ia cukup disebut prosedur keamanan.

Apalagi, rakyat Palestina kerap mengalami dehumanisasi melalui bahasa yang merendahkan martabat mereka sebagai manusia—misalnya penyebutan sebagai "human animals"—dan, dalam sebagian retorika politik-keagamaan ekstremis Israel, bahkan diasosiasikan dengan "Amalek." Dalam narasi biblis, Amalek bukan sekadar lawan politik biasa, melainkan figur musuh turun-temurun Israel yang dikenang karena menyerang Bani Israel setelah keluar dari Mesir, dan menggambarkan perang terhadap Amalek dalam bahasa pemusnahan. Ketika metafora Amalek dipindahkan ke konteks Palestina kontemporer, ia menjadi sangat problematis karena dapat mengubah lawan politik atau sebuah populasi menjadi musuh eksistensial yang secara simbolik ditempatkan di luar batas belas kasih dan perlindungan moral.

Di sinilah terjadi pembalikan posisi korban dan pelaku yang paling mendasar. Israel, dengan kekuatan militer besar dan dukungan luas dari imperium Barat, telah membunuh kurang lebih 73.000 orang, termasuk 20.000 anak-anak di Gaza, mengebom dan menjajah 3 negara di sekililingnya; advocator utama penghancuran Irak, Libya, Suriah, Iran tapi dipresentasikan sebagai korban yang eksistensinya selalu terancam. Sebaliknya, bangsa Palestina yang hidup dalam penjajahan, blokade, pengusiran paksa, dan kekerasan militer direkonstruksi sebagai agresor. Melalui mesin hasbara, rakyat Palestina mengalami apa yang dapat disebut reduksi ontologis: mereka tidak lagi dilihat sebagai manusia berdaulat, melainkan sebagai ancaman demografis, tameng manusia, simpatisan ekstremis, atau target keamanan. Dampaknya sangat konkret dan sangat serius: kematian bayi, pembantaian anak-anak, kelaparan massal, pembongkaran kuburan, dan penghancuran rumah sakit tidak lagi diratapi sebagai kejahatan kemanusiaan—melainkan dirasionalisasi sebagai "efek samping" perang, kerusakan kolateral, atau prosedur keamanan yang diperlukan. Dunia diajak untuk tidak berduka, melainkan untuk maklum, karena penindasan, penjajahan, dan rasisme apartheid pada akhirnya dikondisikan agar luput dari kecaman atas nama pembelaan identitas geopolitik tertentu.

Dalam perang Gaza mutakhir, retorika dehumanisasi ini mencapai intensitas baru. Laporan 7amleh (2024) dan Human Rights Watch (2023) menunjukkan bahwa ruang digital juga menjadi arena pembatasan sistematis terhadap suara Palestina. Citra "tentara paling bermoral di dunia" meski

diatas tubuh anak-anak yang hancur, tangisan ibu yang kehilangan bayinya, kehancuran rumah sakit, dan kelaparan sistemik yang mencekik Gaza. Platform-platform besar media sosial juga membatasi, mesensor kritik terhadap Israel dan Palestina. Pembatasan tersebut berkontribusi pada penghilangan suara Palestina dari ruang publik digital. Said (1979) mengingatkan bahwa Palestina adalah persoalan representasi sekaligus persoalan tanah: Palestina dirampas secara geografis dan naratif sekaligus—dipaksa hadir bukan sebagai subjek sejarah, melainkan sebagai gangguan terhadap narasi keamanan Israel.

Serangkaian kebohongan dan kebrutalan Israel penduduk dunia mulai muncul kesadaran. Mereka muak dengan kebiadaban dan kebohongan Israel. Untuk membendung arus kebenaran visual ini, industri hasbara bertransformasi menjadi kolonialisasi epistemik digital yang beroperasi lewat taktik tak bersuara (silent censorship) dan shadowbanning algoritmik. Laporan dari 7amleh (The Arab Center for Social Media Advancement, 2024) dan investigasi Human Rights Watch (2023/2024) membongkar bukti empiris yang mengerikan: ribuan konten, akun jurnalis, dan suara solidaritas pro-Palestina mengalami penekanan jangkauan, penangguhan sepihak, hingga penghapusan total secara masif. Sementara narasi dehumanisasi, ujaran kebencian, dan seruan genosida dari akun-akun pro-Israel dibiarkan melenggang tanpa sensor. Sensor algoritmik ini bukan sekadar kendala teknis; ia adalah upaya melenyapkan kesaksian para korban dari memori digital dunia. Akibatnya, dunia digital Barat tidak lagi menjadi ruang publik yang netral, melainkan instrumen perang kognitif yang mengondisikan publik global untuk abai terhadap genosida yang sedang berlangsung.

Bagi umat Islam—dan khususnya bagi warga NU—strategi zionis menghasilkan jebakan moral yang harus dikenali dengan jernih. Pernyataan Presiden Prabowo "keamanan Israel juga harus mendapat jaminan" setelah pertemuan dengan Donald Trump dalam rangka Board of Peace, salah satu contoh pengaruh dari propaganda zionis. Solidaritas kepada Palestina dicurigai sebagai ekstremisme; kritik terhadap Israel dicurigai sebagai antisemitisme; penolakan terhadap kolonialisme dianggap mengganggu dialog. Jebakan ini bekerja dengan mensyaratkan bahwa untuk tampil sebagai Muslim yang moderat dan dapat diterima, seseorang harus bersedia mengurangi keberpihakannya kepada bangsa yang sedang dijajah. Padahal membela Palestina tidak berarti membenci Yahudi; menolak Zionisme politik tidak berarti menolak dialog antaragama; mengkritik negara Israel tidak berarti mendukung kekerasan terhadap warga sipil. Yang dituntut bukan kebencian—yang dituntut adalah kejernihan moral: kemampuan membedakan agama dari ideologi kolonial, perdamaian dari normalisasi, dan kritik yang sah dari antisemitisme. Justru karena Islam menghormati

martabat manusia, umat Islam harus menolak kolonialisme, apartheid, dan pembunuhan warga sipil—siapa pun pelakunya. Dalam konteks NU, Aswaja harus bekerja sebagai perangkat kejernihan etik: membedakan Yahudi dari Zionisme politik, perdamaian dari normalisasi kolonial, dialog yang membebaskan dari dialog yang menutupi penjajahan—dan moderasi yang adil dari moderasi yang jinak.

Genosida Gaza dan Politik Pembalikan Korban-Pelaku

Jika Bagian 3 menunjukkan bagaimana hasbara dan dehumanisasi bekerja sebagai sistem narasi, bagian ini menunjukkan apa yang terjadi ketika sistem itu berhasil: genosida yang disaksikan langsung oleh dunia, tetapi tetap dibuat ragu, ditunda, dan diperdebatkan. Gaza memperlihatkan paradoks moral paling telanjang dalam sejarah kontemporer. Jika Rwanda sering disebut sebagai genosida yang terlambat disaksikan dan gagal dicegah, Gaza adalah genosida yang disaksikan hampir secara langsung—tubuh anak-anak, rumah sakit yang hancur, kamp pengungsi yang dibom, warga yang kelaparan, kota yang diratakan—hadir setiap hari di layar. Namun sistem narasi yang sudah dibangun selama puluhan tahun bekerja dengan sangat efektif: korban dinarasikan sebagai ancaman, dan dunia dibuat cukup ragu untuk menunda keberpihakan.

Kekejaman genosidal tidak dimulai hanya ketika bom dijatuhkan. Ia sering dimulai dari bahasa yang mencabut kemanusiaan korban. Pada 9 Oktober 2023, Menteri Pertahanan Israel Yoav Gallant mengumumkan pengepungan total atas Gaza: tidak ada listrik, tidak ada makanan, tidak ada air, tidak ada bahan bakar; semuanya ditutup. Dalam pernyataan yang sama, warga Gaza ditempatkan dalam kerangka dehumanisasi sebagai "human animals." Pernyataan ini penting karena ia bukan teriakan pinggiran, melainkan bahasa pejabat tinggi negara yang sedang memerintahkan perang. Ketika manusia lebih dulu diubah menjadi binatang, teroris, ancaman biologis, atau beban keamanan, maka pemutusan air, makanan, obat, listrik, bahan bakar, penghancuran rumah sakit, dan pembunuhan anak-anak menjadi lebih mudah dibayangkan sebagai tindakan militer yang sah. Di sinilah grammar of killability bekerja: tubuh Palestina dibuat tampak boleh diputus dari syarat-syarat kehidupan.

Keberhasilan pembalikan narasi itu hanya mungkin karena ia berdiri di atas fondasi historis yang panjang—bukan pada 7 Oktober 2023. Narasi resmi Israel memulai cerita Gaza dari tanggal itu. Dengan titik awal tersebut, penghancuran Gaza dapat dibingkai sebagai respons defensif terhadap satu peristiwa tunggal. Namun pembacaan semacam ini menghapus kolonialisme pemukim, Deklarasi Balfour yang melegitimasi perampokan bangsa Palestina, Mandat Britania, Nakba 1948, pendudukan 1967, kegagalan Oslo,

ekspansi permukiman, blokade Gaza, dan impunitas kekerasan negara selama puluhan tahun. Pappé (2024b) menegaskan bahwa konflik Israel–Palestina tidak bermula pada 7 Oktober, 1967, atau bahkan 1948, tetapi sejak akhir abad ke-19. Dalam setiap kolonialisme, pengaturan titik awal cerita adalah pengaturan moralitas: siapa yang menentukan awal narasi, menentukan siapa yang tampak sebagai korban dan siapa yang tampak sebagai pelaku.

Nakba 1948 adalah titik historis yang tidak dapat dihapus. Lebih dari 700.000 warga Palestina terusir dari rumah dan tanah mereka. Pappé (2006b) membaca pengusiran itu bukan sebagai akibat samping perang, melainkan sebagai bagian dari proyek demografis untuk membentuk negara dengan dominasi Yahudi melalui penghilangan politik penduduk asli. Logika yang sama terus bekerja hingga hari ini: rakyat Palestina diperlakukan sebagai gangguan demografis yang harus disingkirkan agar proyek negara pemukim dapat berlanjut. Pappé (2017) menggambarkan Gaza sebagai "penjara terbuka" raksasa bahkan sebelum Oktober 2023: wilayah kecil dengan jutaan penduduk yang mobilitasnya dikontrol, perbatasannya dikunci, udara dan lautnya diawasi, ekonominya dicekik. Aouragh (2016) menunjukkan bahwa sejak 2006 Gaza hidup dalam blokade dan telah mengalami operasi militer besar berulang pada 2008–2009, 2012, dan 2014. Oktober 2023 bukan awal—ia adalah eskalasi dari struktur yang sudah lama berjalan.

Mahkamah Internasional memberi dasar hukum penting. Dalam perkara Afrika Selatan melawan Israel, ICJ mengeluarkan perintah langkah-langkah sementara pada 26 Januari 2024, memerintahkan Israel mencegah tindakan yang tercakup dalam Konvensi Genosida dan memungkinkan bantuan kemanusiaan (International Court of Justice, 2024). Perintah ini bukan putusan akhir—tetapi ia menunjukkan bahwa tuduhan genosida cukup serius untuk diperiksa di hadapan hukum internasional, bukan sekadar retorika politik. UN Independent International Commission of Inquiry menyatakan pada 2025 bahwa Israel telah melakukan genosida di Gaza, dan pada Juni 2026 kembali menegaskan bahwa Israel terus melakukan genosida serta kejahatan atrocity lain, termasuk melalui penargetan anak-anak Palestina (United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights, 2025, 2026). Israel menolak temuan ini dan menyebutnya bias—perbedaan posisi yang perlu dicatat, tetapi tidak menghapus fakta bahwa Gaza kini adalah persoalan hukum internasional serius.

Sebelum bom dijatuhkan, Palestina lebih dulu dihancurkan secara naratif. Ruang hidup sebuah bangsa diubah menjadi "wilayah sengketa," "zona keamanan," "sarang teror," atau "ancaman demografis." Rumah bukan lagi rumah, tetapi target; kampung bukan lagi komunitas, tetapi risiko

keamanan; sekolah, masjid, gereja, rumah sakit, makam, dan arsip kehidupan bukan lagi penanda sejarah, tetapi objek yang dapat dikosongkan atau dihancurkan. Setelah bahasa mencabut Palestina dari sejarah dan kemanusiaannya, bom dan bulldozer datang untuk meratakan jejak materialnya. Ini bukan urutan yang kebetulan—ini adalah urutan yang disengaja.

Penyangkalan

McDoom (2026), dalam "It's Hamas' Fault, You're an Antisemite, and We Had No Choice," menunjukkan bahwa penyangkalan genosida bukan sekadar pembelaan setelah kekerasan terjadi—ia adalah bagian dari cara kekerasan dibuat terus mungkin. Ketika penyangkalan berlangsung saat pembunuhan masih berjalan, ia melemahkan urgensi intervensi, melindungi pelaku dari akuntabilitas, dan meragukan kesaksian korban. Tujuan utamanya bukan meyakinkan dunia bahwa tidak ada genosida—cukup membuat dunia ragu cukup lama sehingga genosida selesai. McDoom mengidentifikasi enam teknik yang bekerja secara sistematis.

Pertama, defensive obligation: kekerasan Israel dibingkai sebagai kewajiban defensif—Israel "tidak punya pilihan." Teknik ini tidak menyangkal kematian sipil, tetapi menafsirkannya sebagai akibat tragis dari perang yang dianggap sah. Kedua, blame deflection: kesalahan dialihkan kepada Hamas. Rumusnya sederhana: Hamas memulai perang, memakai warga sebagai tameng manusia, dan dapat mengakhiri perang jika melepaskan sandera. Teknik ini memanfaatkan fakta bahwa Hamas melakukan kekerasan pada 7 Oktober, tetapi menyederhanakan sejarah panjang pendudukan, blokade, dan apartheid menjadi satu titik waktu—dan mengabaikan bahwa bahkan jika Hamas melanggar hukum perang, Israel tetap tidak bebas dari kewajibannya di bawah hukum humaniter internasional. Ketiga, victimhood invocation: Israel diubah menjadi korban tuduhan. Kritik terhadap genosida dibingkai sebagai standar ganda atau kelanjutan antisemitisme. Keempat, empirical obfuscation: data korban, status korban, dan niat pelaku dibuat meragukan—sementara Israel mengontrol akses ke Gaza dan membatasi kerja jurnalis serta penyelidik independen. Kelima, accuser delegitimization: alih-alih menjawab substansi tuduhan, penuduh dicurigai sebagai antisemit, pendukung terorisme, atau manipulator hukum internasional. Keenam, adversary demonization and perpetrator idealization: Hamas dan warga Gaza digambarkan barbar dan fanatik, sementara Israel digambarkan demokratis, humaniter, dan memiliki "tentara paling moral di dunia."

Hasil dari enam teknik ini adalah bahwa korban Palestina tidak pernah sepenuhnya diizinkan tampil sebagai korban. Anak yang dibom dianggap

berada di sekitar teroris; rumah sakit yang diserang dicurigai sebagai markas Hamas; warga yang kelaparan dianggap korban strategi Hamas; organisasi HAM yang menuduh Israel didelegitimasi sebagai bias. Mereka selalu ditempeli syarat, kecurigaan, dan tuduhan tersembunyi. Inilah fungsi utama penyangkalan: bukan membuktikan bahwa Israel tidak bersalah, melainkan memastikan bahwa Palestina tidak pernah cukup terbukti sebagai korban.

Ungrounding

Bukti material genosida tidak kalah berbicara. Eyal Weizman (2026) membaca Gaza melalui konsep ungrounding: genosida bekerja bukan hanya dengan membunuh manusia, tetapi dengan mencabut sebuah masyarakat dari seluruh dasar material kehidupannya—rumah, tanah, air, rumah sakit, sekolah, universitas, kebun, jalan, makam, arsip, dan memori sosial—sehingga Gaza dibuat sulit dihuni, sulit dipulihkan, sulit dikenali, dan sulit diklaim kembali (+972 Magazine, 2026). Forensic Architecture (2024), dalam A Cartography of Genocide, memetakan ribuan data serangan dan menyimpulkan pola sistematis penghancuran kehidupan dan syarat-syarat kehidupan. Datanya berbicara keras: tanah yang dihancurkan untuk zona penyangga dan koridor militer mencapai 131,7 km^2 atau 36 persen wilayah Gaza; 84 persen wilayah Gaza terkena perintah evakuasi sementara zona "aman" menyusut drastis; 83 persen kehidupan tanaman dan 70 persen lahan pertanian rusak atau hancur; hampir separuh sumur air tanah rusak; 35 dari 36 rumah sakit pernah tidak berfungsi, banyak yang diserang, dikepung, atau diinvasi. The Lancet (2025) memperkuat gambaran ini: pembatasan pasokan medis, kekurangan alat operasi trauma, dan runtuhnya sistem perawatan kesehatan.

Dalam tataran sosiologis dan spasial, ungrounding ini mewujud secara ekstrem lewat apa yang disebut sebagai domicide dan scholasticide. Domicide—yaitu penghancuran sistematis terhadap lebih dari 70 persen rumah tinggal dan infrastruktur sipil di Gaza—bukan sekadar dampak ikutan dari bombardemen artileri, melainkan strategi sosiologis yang direncanakan secara sengaja untuk memastikan bahwa Gaza tidak akan pernah bisa dihuni lagi oleh manusia di masa depan. Bersamaan dengan itu, proyek kolonial ini menjalankan scholasticide, sebuah pemberangusan sistematis terhadap ekosistem intelektual bangsa Palestina melalui penghancuran seluruh universitas, ratusan sekolah, serta pembunuhan para akademisi, guru, dan ilmuwan. Dengan melenyapkan ruang tinggal (domicide) dan ruang pengetahuan (scholasticide), Zionisme global sedang mengeksekusi penghapusan total atas peradaban material dan masa depan geopolitik Palestina (Sela, 2021).

Angka-angka itu harus dibaca sebagai penghancuran kehidupan sehari-hari (Gur-Ze'ev & Pappé, 2003; Pappé, 2020). Ketika kebun diratakan, rumah kaca dihancurkan, sumur rusak, tangki air pecah, mata air disiram air semen dan lahan pertanian berubah menjadi koridor militer, yang dihancurkan bukan hanya ekonomi lokal, tetapi kemampuan sebuah masyarakat untuk bertahan. Seorang petani yang kehilangan kebun tidak hanya kehilangan penghasilan; ia kehilangan benih, musim tanam, ingatan keluarga, dan kemungkinan bertahan. Seorang ibu yang mencari tepung bukan hanya mencari bahan makanan; ia sedang mempertahankan anaknya dari kematian perlahan. Karena itu, kelaparan di Gaza tidak boleh dibaca sebagai akibat samping perang semata, akibat scenario sistematis untuk pengusiran dan pendudukan wilayah. Ketika makanan, air, tanah, dan bantuan kemanusiaan dibuat sulit diakses, lapar berubah menjadi senjata. Tubuh Palestina tidak hanya dibom dari udara, tetapi juga dikosongkan dari dalam melalui haus, lapar, infeksi, dan kelelahan.

Flour Massacre

Tidak cukup rumah dan kampungnya dihancurkan, tenda pengungsian mereka pun dibom dan dibakar. Akses bantuan juga sangat dibatasi melalui metodologi kelaparan yang sengaja diciptakan (engineered famine). Laporan PBB mengungkapkan kalkulasi birokratis militer Israel yang sangat kejam, di mana pasokan kalori minimum yang diizinkan masuk ke Gaza dibatasi secara ketat di bawah standar nutrisi kemanusiaan internasional hanya untuk menjaga populasi Gaza tetap berada di ambang malnutrisi akut tanpa memicu bencana kelaparan instan yang kasat mata. Metode engineered famine ini melumpuhkan pertahanan biologis warga sipil secara perlahan dan sunyi. Salah satu gambaran paling telanjang dari kelaparan sebagai senjata tampak pada 29 Februari 2024, ketika warga Palestina berkumpul di sekitar Jalan al-Rashid, Gaza City, untuk mendapatkan tepung dan bantuan makanan. Peristiwa yang kemudian dikenal sebagai "flour massacre" itu menewaskan lebih dari seratus orang dan melukai ratusan lainnya, menurut otoritas kesehatan Gaza dan berbagai laporan media internasional. Terlepas dari perbedaan narasi antara pihak Israel dan Palestina tentang detail kejadian, makna moralnya sulit dihindari: orang-orang ditembak, terinjak, atau mati dalam kekacauan ketika mereka sedang mencari makanan. Tepung bercampur darah menjadi simbol kejam dari Gaza: manusia tidak hanya dibunuh ketika melawan, tetapi juga ketika mengantre untuk makan.

Penghancuran rumah sakit memperlihatkan bentuk lain dari pembunuhan perlahan. Metodologi genosidal ini bekerja secara paralel dengan kehancuran total sistem medis (total collapse of the healthcare system). Rumah sakit sengaja diubah dari zona perlindungan medis menjadi

target operasi militer langsung. Kasus Rumah Sakit Al-Shifa pada November 2023 menunjukkan bagaimana runtuhnya sistem kesehatan mengubah penyakit, luka, dan kelahiran prematur menjadi ancaman kematian. Laporan Euro-Med Human Rights Monitor (2023) mendokumentasikan pemandangan mengerikan di Rumah Sakit Al-Shifa dan Rumah Sakit Nasser, di mana puluhan bayi prematur meninggal dunia di dalam inkubator yang membusuk akibat pemutusan total pasokan listrik, oksigen, dan bahan bakar oleh pengepungan militer Israel. Ketika rumah sakit terbesar di Gaza kehabisan listrik dan bahan bakar, bayi-bayi prematur tidak lagi dapat bertahan aman dalam inkubator. Sebagian bayi diletakkan berdampingan untuk menjaga panas tubuh. Dokter tidak hanya menghadapi luka akibat bom, tetapi juga ketiadaan listrik, air bersih, obat, sterilizer, anestesi, dan bahan bakar. Dalam kondisi seperti itu, bayi tidak selalu mati oleh ledakan langsung; mereka mati karena seluruh sistem yang menopang napasnya dihancurkan. Inilah bentuk kekejaman yang tersembunyi di balik istilah "kerusakan infrastruktur": yang rusak bukan hanya mesin, kabel, dan dinding rumah sakit, tetapi kemungkinan hidup bayi yang bahkan belum sempat mengenal dunia.

Target Anak-anak

Dimensi paling mengguncang adalah penargetan anak-anak. UN Independent International Commission of Inquiry menyatakan dalam konferensi pers PBB 23 Juni 2026 bahwa antara 7 Oktober 2023 dan 7 Oktober 2025, lebih dari 20.000 anak Palestina terbunuh dan lebih dari 44.000 terluka—sekitar 30 persen dari seluruh korban tewas adalah anak-anak. Infrastruktur masa depan Palestina ikut dihancurkan: lebih dari 90 persen sekolah rusak atau hancur, 97 persen sekolah terkena dampak, 95 persen universitas terdampak, 22 dari 38 universitas hancur total, dan sedikitnya 151 anak meninggal akibat malnutrisi (United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights, 2026). Ketika anak-anak dibunuh, sekolah diratakan, universitas dihancurkan, dan bahkan jenazah anak ditahan dari pemakaman, yang diserang bukan hanya generasi hari ini—yang diserang adalah kemungkinan Palestina untuk terus hidup sebagai bangsa.

Data tentang sekolah dan universitas perlu dibaca secara lebih hidup. Sekolah yang hancur bukan hanya bangunan yang hilang dari peta. Ia adalah ruang tempat anak belajar membaca, menghafal, bermain, berteman, menggambar rumah, membayangkan masa depan, dan keluar sebentar dari trauma perang. Universitas yang diratakan bukan hanya gedung kuliah; ia adalah tempat lahirnya dokter, guru, insinyur, ulama, penulis, peneliti, dan pemimpin Palestina berikutnya. Ketika lebih dari 90 persen sekolah rusak atau dihancurkan, Israel tidak hanya menyerang pendidikan hari ini. Ia

menyerang kapasitas Palestina untuk melahirkan generasi masa depan. Anak bukan hanya korban paling lemah; ia adalah pembawa bahasa, memori, keluarga, dan kelanjutan sebuah bangsa. Karena itu, penargetan anak-anak tidak boleh dipahami sebagai "korban perang" biasa. Ia adalah pemutusan rantai kehidupan.

Kisah Hind Rajab

Kekejaman itu menjadi sangat konkret dalam kisah Hind Rajab. Pada 29 Januari 2024, Hind, anak perempuan Palestina berusia sekitar enam tahun, terjebak di dalam mobil di kawasan Tel al-Hawa, Gaza City, setelah kendaraan keluarganya ditembaki ketika mereka berusaha menyelamatkan diri. Ia berada di antara jasad keluarganya sendiri, masih hidup, dan menelepon Palang Merah Palestina meminta diselamatkan. Dua petugas ambulans, Yusuf al-Zeino dan Ahmed al-Madhoun, dikirim untuk menolongnya. Dua belas hari kemudian, pada 10 Februari 2024, Hind ditemukan tewas bersama enam anggota keluarganya; ambulans yang dikirim untuk menyelamatkannya juga ditemukan hancur, dengan dua paramedisnya tewas. Kisah Hind memperlihatkan sesuatu yang lebih dalam daripada "kerusakan perang": seorang anak meminta pertolongan, pertolongan dikirim, tetapi anak dan para penolongnya sama-sama berakhir sebagai jenazah.

Angka-angka itu juga menjadi konkret dalam kisah lain yang diceritakan Chris Sidoti, komisioner PBB, tentang seorang anak laki-laki 14 tahun di kamp pengungsi Al-Far'a, Tubas—bukan di Gaza, melainkan di Tepi Barat, di mana Israel sering tidak dapat memakai dalih pemerintahan Hamas.

"Ia ditembak ketika main keluar rumah. Saat itu tidak ada pertempuran. Ia terluka parah dan tergeletak di tanah, dikelilingi sekelompok tentara Israel—sebagian merokok—selama sekitar 45 menit, sementara anak 14 tahun itu menangis, menggelepar, kehabisan darah hingga meninggal."

Anak itu masih hidup. Ia masih bergerak. Ia mendorong topinya untuk menunjukkan bahwa ia masih hidup. Namun topi itu dilempar dan ditendang kembali kepadanya oleh tentara Israel. Ketika ia menangis meminta pertolongan, ia ditendang. Tentara Israel seakan menikmati proses itu, menendang, menyaksikan anak remaja kesakitan keluar banyak darah, menunggui 45 menit ingin memastikan kematiannya.

Ibunya melihat semua itu. Ketika sang ibu berusaha keluar rumah untuk menolong anaknya, ia ditembaki. Ambulans Palang Merah yang mencoba mendekat juga dihalangi. Senjata berlaser diarahkan ke kepala pengemudi ambulans hingga ia mundur karena takut ditembak.

Sidoti melanjutkan:

"Selama 45 menit, anak itu dibiarkan kehabisan darah oleh tentara Israel. Tidak ada kepedulian sedikit pun. Mereka bukan hanya tidak menolong anak

itu, ibunya, atau ambulans; jenazahnya bahkan belum dikembalikan kepada keluarganya untuk dimakamkan. Sebuah kekuatan militer Israel menahan tubuh seorang anak sebagai sandera."

Yang terjadi bukan sekadar kematian. Yang terjadi adalah penghancuran martabat manusia sampai ke titik paling telanjang: seorang anak ditembak, dibiarkan sekarat, ibunya dihalangi, ambulans dicegah, dan jenazahnya ditahan. Sidoti bertanya kepada rakyat Israel: "Apakah tentara kalian adalah orang-orang yang membiarkan anak 14 tahun kehabisan darah selama 40 atau 45 menit? Pemimpin militer macam apa yang menanamkan budaya sehingga tentara merasa bebas melakukan ini dengan impunitas total? Pemimpin macam apa yang memberi perintah dan pernyataan yang bukan hanya membiarkan perilaku seperti ini, tetapi mendorongnya?"

Pertanyaan itu bukan hanya untuk Israel. Ia juga untuk dunia. Untuk kita. Untuk siapa pun yang masih bisa melihat anak Palestina sebagai angka, bukan sebagai manusia. Untuk siapa pun yang masih menyebut genosida sebagai "konflik." Untuk siapa pun yang masih merasa bahwa diam adalah moderasi.

Kisah Hind Rajab dan kisah anak Al-Far'a menunjukkan bahwa kekerasan Israel tidak dapat dijelaskan hanya sebagai perang melawan Hamas. Di Gaza, anak terjebak di mobil bersama jasad keluarganya. Di Tepi Barat, anak ditembak ketika tidak ada pertempuran dan dibiarkan kehabisan darah. Dalam dua kasus itu, yang tampak bukan sekadar operasi militer, melainkan rezim impunitas: warga Palestina, di mana pun mereka berada, mudah ditempatkan sebagai ancaman keamanan, bahkan ketika mereka adalah anak-anak, ibu, pengemudi ambulans, atau orang yang sedang mencari pertolongan.

Lebanon

Lebanon memperlihatkan perluasan logika yang sama ke luar Gaza. Serangan Israel sering dibingkai sebagai respons terhadap Hizbullah, tetapi dampaknya meluas jauh melampaui target militer. Human Rights Watch (2024, 2026) melaporkan penggunaan fosfor putih di sedikitnya 17 wilayah Lebanon selatan dan secara tidak sah di atas rumah warga di Yohmor pada 3 Maret 2026. Senjata semacam ini tidak mengenal batas yang mudah antara kombatan dan warga sipil ketika digunakan di sekitar kawasan berpenduduk. Ia dapat membakar rumah, lahan, kendaraan, dan tubuh manusia, serta meninggalkan trauma jangka panjang. Penggunaannya menunjukkan bahwa bahasa "operasi militer" dapat menyembunyikan dampak yang jauh melampaui target yang diklaim.

Normalisasi kekerasan kolonial juga bekerja melalui pembentukan jarak moral. Bombardemen Gaza pernah berubah menjadi tontonan: warga berkumpul di bukit dekat Sderot membawa kursi, makanan, dan kamera

untuk menyaksikan ledakan di Gaza dari kejauhan. Fenomena ini penting bukan karena semua orang Israel bersikap demikian, tetapi karena ia memperlihatkan akibat paling dalam dari dehumanisasi yang berhasil: ketika kekerasan terhadap Palestina telah cukup lama dinormalisasi, penderitaan manusia dapat berubah menjadi panorama—bukan tragedi yang menuntut respons moral, melainkan pemandangan yang dapat dinikmati dari jarak aman.

Bagi NU, pelajaran dari Gaza jelas. Moderasi Aswaja tidak boleh menjadi bahasa yang memperpanjang kebingungan moral yang diproduksi secara naratif oleh mesin hasbara. Jika moderasi hanya menolak kekerasan non-negara tetapi diam terhadap kekerasan negara, ia kehilangan keadilan. Jika perdamaian hanya menuntut korban menghentikan perlawanan tanpa menyentuh pendudukan, ia berubah menjadi bahasa kolonial. Menolak antisemitisme tetap wajib—tetapi kewajiban itu tidak boleh dipakai untuk membungkam kritik terhadap Zionisme politik. Menolak pembunuhan warga sipil oleh Hamas tetap perlu—tetapi penolakan itu tidak boleh menghapus struktur pendudukan, blokade, apartheid, dan genosida Gaza. Keberpihakan kepada Palestina juga memiliki dasar konstitusional Indonesia: Pembukaan UUD 1945 menegaskan bahwa kemerdekaan adalah hak segala bangsa dan penjajahan harus dihapuskan. Membela Palestina bukan impor ideologi—ia adalah konsistensi dengan mandat antikolonial Indonesia dan etika Islam tentang pembelaan kepada mustad'afin.

Tugas NU adalah membalik kembali peta moral yang sudah dikacaukan oleh hasbara: menyebut penjajahan sebagai penjajahan, apartheid sebagai apartheid, genosida sebagai genosida—dan menolak bahwa diam di hadapan semua itu adalah moderasi. Apalagi akun-akun hasbara juga sudah muncul berbahasa Indonesia, tanpa mengadopsi sikap kritis ini, kita bisa tertipu.

Demonisasi Iran dan Politik Ancaman di Timur Tengah

Cara Iran dibingkai dalam narasi Barat–Israel memperlihatkan mekanisme penting dalam politik ancaman: negara yang menolak arsitektur dominasi kawasan lebih mudah ditempatkan sebagai bahaya eksistensial, sedangkan sejarah intervensi terhadapnya dipinggirkan. Bagi NU, persoalannya bukan kesetiaan kepada Iran atau kepada mazhab Syiah, melainkan konsistensi dalam menilai kedaulatan, kekerasan terhadap warga sipil, dan standar ganda hukum internasional.

Konflik Iran dengan Barat tidak dapat dijelaskan hanya melalui ideologi Islam. Kudeta terhadap pemerintahan Mohammad Mosaddegh pada 1953, setelah nasionalisasi minyak Iran, menunjukkan bahwa kedaulatan politik dan penguasaan sumber daya telah lama menjadi unsur penting hubungan tersebut. Setelah Revolusi 1979, Iran semakin sering ditempatkan dalam

imajinasi politik Amerika sebagai simbol ancaman Islam. McAlister (2005) menunjukkan bahwa budaya populer, media, dan kebijakan luar negeri Amerika kerap merangkai Iran, Islam, dan terorisme dalam satu medan representasi. Akibatnya, Iran mudah dibaca semata-mata sebagai ancaman ideologis, bukan sebagai negara dengan pengalaman intervensi asing, kepentingan keamanan, dan dinamika politik internal yang kompleks.

Narasi ancaman nuklir memperkuat pembingkaian tersebut. Benjamin Netanyahu selama beberapa dekade berulang kali memperingatkan bahwa Iran mendekati kemampuan membuat senjata nuklir. Pernyataan-pernyataan itu berpengaruh dalam perdebatan kebijakan, tetapi penilaian terhadap kemampuan dan niat Iran tidak selalu seragam. Karena itu, artikel ini tidak menjadikan klaim "Iran segera memiliki bom" maupun penyangkalannya sebagai kepastian. Yang penting dianalisis adalah fungsi politik dari pengulangan ancaman: ia membantu mempertahankan superioritas militer Israel, menguatkan sanksi dan isolasi, serta mempersempit ruang diplomasi.

Di sisi lain, kritik terhadap standar ganda tidak boleh berubah menjadi pembelaan tanpa syarat terhadap Iran. Kebijakan domestik Iran, dukungannya kepada aktor bersenjata kawasan, dan dampak tindakannya terhadap warga sipil tetap terbuka untuk kritik. Konsistensi moral menuntut ukuran yang sama bagi Iran, Israel, Amerika Serikat, Arab Saudi, Hamas, Hizbullah, dan semua aktor lain. Namun kesetaraan ukuran tidak berarti penyetaraan konteks, kapasitas, atau skala kekerasan. Pendudukan, blokade, serangan lintas batas, sanksi yang berdampak luas kepada penduduk, dan serangan terhadap warga sipil harus dinilai berdasarkan bukti dan hukum, bukan identitas agama pelakunya.

Demonisasi Iran juga bersinggungan dengan sektarianisasi Sunni–Syiah. Gause (2014) serta Hashemi dan Postel (2017) memperlihatkan bahwa apa yang tampak sebagai konflik teologis sering kali merupakan kompetisi politik dan keamanan yang kemudian diberi bahasa mazhab. Ketika perbedaan Sunni–Syiah dipakai untuk menentukan korban mana yang layak dibela, umat Islam telah menerima peta moral yang dibentuk oleh persaingan geopolitik. NU dapat tetap teguh dalam tradisi Aswaja sekaligus menolak kebencian sektarian, hukuman kolektif, dan pembunuhan warga sipil Syiah.

Pelajaran utamanya bukan bahwa Iran selalu benar, melainkan bahwa kategori "ancaman" harus diuji. Siapa yang mendefinisikannya? Berdasarkan bukti apa? Kepentingan siapa yang dilindungi? Tindakan mana yang dikeluarkan dari perhitungan? Pertanyaan ini penting karena bahasa keamanan sering membuat kekerasan satu pihak terlihat wajar, sementara tindakan pihak lain langsung diperlakukan sebagai bukti kebiadaban agama atau peradabannya.

Bagi NU, tawassuth bukan berdiri di tengah antara pelaku dan korban; tawazun bukan menggunakan timbangan yang disediakan kekuatan militer; tasamuh bukan toleransi terhadap penindasan; dan i'tidal bukan netralitas di hadapan pembunuhan warga sipil. Aswaja menuntut kehati-hatian terhadap propaganda sekaligus keberanian menerapkan ukuran moral secara konsisten.

Amerika dan Eropa dalam Cengkeraman Lobi Pro-Israel

Dukungan Amerika dan Eropa terhadap Israel tidak dapat dibaca hanya sebagai kedekatan diplomatik biasa. Ia berakar pada kombinasi kepentingan strategis, industri militer, kalkulasi domestik, memori Holocaust, Christian Zionism, Islamofobia, dan kekuatan luar biasa dari lobi pro-Israel. Amerika menjadikan Israel sebagai sekutu utama di Timur Tengah: pos militer garis depan, mitra intelijen, laboratorium teknologi keamanan, pembeli senjata, serta alat penyeimbang terhadap negara-negara yang dianggap mengganggu kepentingan Washington. Karena itu, ketika Israel melakukan kekerasan terhadap Palestina, dukungan Barat tidak berhenti pada kata-kata; ia hadir dalam pasokan senjata, dana segar, veto diplomatik, perlindungan hukum, dan framing media yang bias. Kritik terhadap dukungan tersebut perlu diarahkan pada struktur yang dapat diverifikasi: pendanaan kampanye, kerja lobi, bantuan militer, veto diplomatik, dan pembingkaian kebijakan. Dengan cara itu, analisis tidak bergantung pada ungkapan provokatif yang justru dapat menutupi mekanisme institusionalnya.

Untuk memahami mengapa ungkapan sepedas itu lahir, kita perlu membaca bagaimana AIPAC bekerja. Di pusat pusaran pengaruh ini, kekuatan lobi tidak lagi bekerja secara sembunyi-sembunyi, melainkan melalui struktur politik formal yang legal dan sangat agresif. Komite Urusan Publik Amerika-Israel—AIPAC—bukan sekadar kelompok lobi biasa. Ia adalah mesin kekuasaan yang secara sistematis dan terbuka bekerja untuk memastikan bahwa tidak ada satu pun politisi Amerika yang dapat bertahan dalam karier politiknya jika ia berani bersikap kritis terhadap Israel. Melalui lengan politiknya seperti United Democracy Project (UDP), AIPAC membanjiri sistem pemilu AS dengan dana puluhan juta dolar untuk mendikte siapa yang boleh duduk di kursi kekuasaan. Mekanismenya sederhana dan brutal: dukung politisi yang patuh, hancurkan yang kritis. Bukan melalui argumen—melalui uang.

Contoh-contohnya tercatat dalam sejarah pemilu AS dan tidak dapat dibantah. AIPAC menggelontorkan lebih dari $14 juta dolar untuk memenangkan George Latimer di New York dan meruntuhkan Jamaal Bowman—anggota Kongres progresif yang vokal mengkritik genosida Gaza. Jumlah $14 juta untuk satu kursi Kongres di distrik lokal adalah angka yang

luar biasa—lebih besar dari total belanja kampanye yang lazim di kebanyakan negara demokrasi untuk kursi setara. Di Missouri, AIPAC menyuntikkan lebih dari $8,5 juta dolar kepada Wesley Bell untuk menumbangkan Cori Bush—anggota Kongres yang gigih menyuarakan gencatan senjata bagi Palestina. Pesannya jelas bagi setiap politisi Amerika yang masih berpikir: kritik Israel, dan karier politikmu selesai. Diam—atau lebih baik lagi, bertepuk tangan—dan dana kampanyemu aman.

Hasil dari mekanisme ini tampak di setiap sesi Kongres dan tidak memerlukan interpretasi yang rumit. Para politisi Amerika kerap berpidato berapi-api di podium Kongres demi memperjuangkan kepentingan nasional Israel, melampaui kepedulian mereka terhadap rakyat Amerika sendiri. Ketika jutaan warga AS berjuang menghadapi krisis perumahan, utang pendidikan yang mencekik, sistem kesehatan yang tidak terjangkau, dan infrastruktur yang runtuh, para senator dan anggota DPR penerima dana AIPAC justru berdiri dan bertepuk tangan—berdiri dan bertepuk tangan lagi—saat Perdana Menteri Israel berpidato di hadapan mereka. Pada kunjungan Netanyahu ke Kongres Juli 2024, ia disambut dengan lebih dari 50 kali tepuk tangan berdiri dari anggota Kongres bipartisan—sebuah rekor sambutan yang bahkan tidak pernah diberikan kepada presiden Amerika sendiri. Di luar gedung, ribuan warga Amerika berdemo menentang kunjungan itu. Di dalam, wakil-wakil rakyat Amerika berlomba menunjukkan kesetiaan mereka kepada tamu asing yang negaranya sedang dituduh melakukan genosida oleh Mahkamah Internasional.

Cengkeraman AIPAC tidak berhenti di Kongres. Lobi pro-Israel membentuk opini publik, mengawasi ruang-ruang kelas di kampus, menyerang aktivis pro-Palestina, mendorong pemecatan akademisi yang kritis, dan memperluas definisi antisemitisme agar kritik terhadap Israel lebih mudah diredam. Ketika Presiden Harvard, Columbia, dan Pennsylvania dipanggil ke hadapan Kongres pada Desember 2023 untuk diinterogasi tentang protes pro-Palestina di kampus mereka, bukan karena Kongres tiba-tiba peduli pada kebebasan akademik—melainkan karena lobi pro-Israel telah mengubah kampus menjadi medan pertempuran narasi. Dua dari tiga presiden universitas itu kemudian mengundurkan diri di bawah tekanan. Pesannya kepada institusi akademik di seluruh Amerika: solidaritas Palestina memiliki harga, dan harga itu bisa berupa karier Anda.

Di sini perlu ditegaskan pembedaan yang mendasar. Kritik terhadap antisemitisme memang penting dan harus dijaga—kebencian terhadap Yahudi adalah rasisme yang nyata dan berbahaya, dengan sejarah panjang yang berakhir pada Holocaust. Namun AIPAC dan jaringan pro-Israel telah melakukan sesuatu yang sangat berbahaya: mereka memperluas definisi antisemitisme sedemikian rupa sehingga kritik terhadap kebijakan negara

Israel, kritik terhadap kolonialisme pemukim, kritik terhadap blokade Gaza, dan solidaritas terhadap Palestina semua dimasukkan ke dalam kategori yang sama dengan kebencian terhadap Yahudi. Dengan cara ini, istilah yang seharusnya melindungi komunitas Yahudi dari kebencian berubah menjadi perisai impunitas bagi negara Israel. Ironisnya, penyalahgunaan tuduhan antisemitisme ini justru merusak keseriusan perlawanan terhadap antisemitisme yang sesungguhnya—karena ketika semua kritik terhadap Israel disebut antisemitisme, kata itu kehilangan ketajamannya untuk melindungi Yahudi dari kebencian yang nyata. Di sini NU harus tegas: melawan antisemitisme dan melawan Zionisme kolonial bukan dua hal yang bertentangan—keduanya adalah kewajiban moral yang berbeda, dan mencampuradukkan keduanya adalah manipulasi.

Di Eropa, dukungan terhadap Israel berkelindan dengan rasa bersalah historis atas Holocaust. Rasa bersalah itu dapat dimengerti—Holocaust adalah kejahatan terbesar yang pernah dilakukan peradaban Eropa terhadap komunitas dalam peradabannya sendiri, dan memorinya harus dijaga. Namun, ada kekeliruan moral yang mendasar ketika rasa bersalah Eropa terhadap Yahudi ditebus dengan membiarkan bangsa Palestina—yang tidak melakukan apa pun terhadap Yahudi Eropa—membayar harga atas kejahatan yang dilakukan Eropa. Kesalahan Eropa terhadap Yahudi tidak memberikan hak otomatis bagi Israel untuk menjajah Palestina. Justru pelajaran etis terdalam dari Holocaust adalah penolakan mutlak terhadap dehumanisasi, supremasi rasial, pembunuhan massal, pengusiran, dan penghancuran kehidupan sipil—bukan pemberian cek kosong kepada negara lain untuk melakukan hal yang sama terhadap bangsa lain. Jika memori Holocaust dipakai untuk menutup mata terhadap penderitaan Gaza, maka memori para korban Auschwitz, Treblinka, dan Bergen-Belsen telah diselewengkan menjadi alat pembenaran genosida baru—dan tidak ada yang lebih menghina memori korban Holocaust daripada menjadikan penderitaan mereka alasan untuk membiarkan penderitaan serupa menimpa bangsa lain.

Kombinasi lobi AIPAC, rasa bersalah Eropa, dan Islamofobia menghasilkan sistem standar ganda yang bekerja sangat konsisten. Ketika musuh-musuh Barat melanggar hukum internasional, bahasa yang digunakan seketika adalah invasi, kejahatan perang, agresi, dan sanksi ekonomi. Ketika Israel melakukan pelanggaran yang sama atau lebih besar, bahasa melunak menjadi "hak membela diri," "konteks keamanan yang kompleks," "perang melawan teror," atau "perlunya investigasi internal." ICJ, UN COI, HRW, Amnesty International, B'Tselem, Forensic Architecture, OCHA, dan UNICEF telah menyajikan bukti empiris yang sangat kuat bahwa Gaza adalah krisis hukum dan kemanusiaan terbesar abad ini. Namun dalam ruang politik Barat yang dikendalikan uang lobi, temuan-temuan lembaga

internasional itu sengaja diperlakukan sebagai gangguan naratif—bukan sebagai dasar perubahan kebijakan. Veto Amerika di Dewan Keamanan PBB terhadap resolusi gencatan senjata Gaza adalah ekspresi paling telanjang dari standar ganda itu: satu negara, dengan satu suara yang dibeli oleh lobi, dapat memblokir kehendak mayoritas umat manusia. Apakah itu yang disebut Obama sebagai American values?

Yang perlu digarisbawahi untuk warga NU: membaca fenomena lobi pro-Israel ini bukan berarti masuk ke dalam labirin teori konspirasi antisemit. Yang dikritik adalah struktur kekuasaan yang dapat diverifikasi secara empiris dan terdokumentasi secara publik: aliran dana kampanye yang tercatat dalam laporan Federal Election Commission, pernyataan publik pejabat, veto diplomatik yang terdokumentasi, kontrak ekspor senjata, tekanan hukum terhadap kampus, dan rekayasa framing media. Bukan "orang Yahudi menguasai dunia"—sebuah narasi antisemitik yang harus ditolak. Yang terjadi adalah: sebuah organisasi lobi zionis yang sangat kuat, didukung oleh donor spesifik, berhasil membeli pengaruh politik yang tidak proporsional atas kebijakan luar negeri sebuah negara adikuasa. Ini bukan konspirasi—ini adalah cara kerja uang dalam sistem demokrasi yang tidak mengatur pendanaan kampanye secara ketat.

Kritik NU harus secara konsisten diarahkan pada institusi, kebijakan negara, dan proyek kolonialisme, ideologi zionisme—bukan pada identitas etnis atau agama Yahudi. Dengan menjaga pembedaan ini, NU dapat berdiri di tempat yang paling kuat: menolak antisemitisme dengan serius, menolak Islamofobia dengan serius, dan menolak kolonialisme Israel dengan serius—ketiga-tiganya sekaligus, tanpa harus mengorbankan satu demi yang lain. Justru kemampuan menjaga ketiga komitmen itu sekaligus adalah yang membedakan Aswaja sebagai etika keadilan dari sekadar reaksi emosional yang mudah dimanipulasi.

Kristen dan Agama-Agama dalam Telikungan Zionis

Zionisme global tidak hanya bekerja melalui negara Israel, lobi politik pro-Israel, dan dukungan diplomatik Barat. Salah satu kekuatannya yang sangat penting ialah Christian Zionism, terutama dalam politik Amerika (Boyer, 1992; Sizer, 2004; Weber, 2004). Christian Zionism adalah arus teologi-politik Kristen yang memandang berdirinya Israel modern, penguasaan tanah Palestina, dan "kembalinya" orang Yahudi ke Tanah Suci sebagai bagian dari skenario nubuat dan eskatologi akhir zaman. Ariel (2006) mencatat aliansi ini sebagai fenomena historis yang tidak terduga (an unexpected alliance), di mana kelompok Kristen yang secara teologis terpisah dari Yudaisme justru bertransformasi menjadi pilar geopolitik yang menopang gerakan nasionalisme Yahudi modern. Namun sebelum kita

membahas Christian Zionism lebih jauh, ada pertanyaan teologis mendasar yang perlu dijawab: bagaimana mungkin sebagian umat Kristen menjadi pendukung paling loyal bagi Zionisme Yahudi—padahal dalam narasi Kristen sendiri, Yesus disalib atas desakan pemimpin Yahudi, dan dalam tradisi Talmudik tertentu, Maryam—ibu Yesus yang disucikan dalam Kristen dan Islam—dilecehkan dengan tuduhan yang sangat menghina? Untuk memahami paradoks ini, kita perlu membaca Christian Zionism sebagai fenomena teologi-politik yang lahir dari konteks historis dan kepentingan tertentu—bukan sekadar ekspresi iman yang natural. Goldman (2007) menegaskan bahwa relasi Kristen dan Zionisme ini tidak dapat dipisahkan dari dinamika kultural Barat yang mereduksi kompleksitas teologis demi agenda kolonial bersama.

Pertama, mari kita hadapi fakta historis yang sering tidak nyaman untuk dibicarakan. Dalam narasi Injil, Yesus ditangkap, diadili, dan diserahkan kepada Romawi untuk disalibkan atas desakan otoritas keagamaan Yahudi di Yerusalem. Tuduhan "pembunuh Kristus" (deicide) ini kemudian menjadi salah satu akar terdalam antisemitisme Kristen selama berabad-abad di Eropa—membenarkan pogrom, pengusiran, diskriminasi, dan akhirnya berkontribusi pada iklim yang memungkinkan Holocaust. Gereja Katolik baru secara resmi menolak tuduhan kolektif "pembunuh Kristus" dalam Konsili Vatikan II (1965) melalui deklarasi Nostra Aetate—hampir dua ribu tahun setelah Yesus wafat. Kedua, dalam sebagian literatur Talmudik—yang tentu tidak mewakili semua tradisi Yahudi—terdapat narasi yang sangat menghina tentang Yesus dan Maryam. Maryam, yang dalam tradisi Kristen adalah Theotokos dan dalam Islam adalah Sayyidah Maryam yang disucikan Al-Qur'an, dalam beberapa teks Talmudik digambarkan dengan tuduhan yang sangat keji terhadap kesuciannya. Hal ini tidak boleh digeneralisasi kepada semua Yahudi modern, dan tidak boleh dipakai untuk membenarkan kebencian terhadap Yahudi—tetapi ia menunjukkan bahwa relasi teologis Kristen-Yahudi secara historis jauh dari harmonis.

Itulah mengapa pertanyaannya semakin mendesak: bagaimana mungkin, dengan latar belakang historis seperti itu, sebagian Kristen menjadi pendukung Zionisme Yahudi yang paling loyal di dunia hari ini? Jawabannya bukan terletak pada rekonsiliasi teologis yang tulus, melainkan pada sebuah konstruksi teologi-politik yang disebut Christian Zionism—dan itulah mengapa kita mendapati fenomena yang tampak paradoksal ini. Penting ditegaskan: tidak semua Kristen seperti itu. Christian Zionism adalah arus tertentu, terutama yang mengakar kuat dalam dinamika domestik di Amerika Serikat sejak tahun 1930 hingga dekade 2020-an (Durbin, 2014), dan ia tidak mewakili seluruh kekristenan (Lewis, 2014; Merkley, 1998).

Akar teologis-politik arus ini terkait dengan premillennial dispensationalism—dispensasionalisme premilenialis—yang dipopulerkan melalui Scofield Reference Bible karya Cyrus I. Scofield, pertama kali terbit pada 1909. Kitab ini bukan Alkitab baru, melainkan Alkitab beranotasi: teks Alkitab King James dibaca melalui catatan tafsir Scofield yang membagi sejarah keselamatan ke dalam beberapa "dispensasi" dan menekankan perbedaan rencana Tuhan bagi Israel dan Gereja (Sizer, 2004). Dalam tafsir semacam ini, janji tanah kepada Israel dibaca secara literal dan terus berlaku secara politik bagi orang Yahudi modern. Karena itu, dukungan kepada negara Israel modern dipahami bukan hanya sebagai sikap politik, tetapi sebagai kewajiban iman. Dengan kata lain: Scofield tidak mengubah teks Alkitab—ia mengubah cara membacanya. Dan perubahan cara baca itu memiliki konsekuensi geopolitik yang sangat besar: ia mengubah dukungan kepada kolonialisme Israel menjadi perintah Tuhan.

Sizer (2010) memperingatkan bahwa pemahaman dispensasionalis ini telah mendistorsi teks Alkitab menjadi peta jalan menuju kehancuran mutlak (roadmap to Armageddon). Dampaknya sangat destruktif bagi misi kemanusiaan global karena menjustifikasi konflik bersenjata dan perampasan hak atas tanah sebagai keharusan profetik (Bush, 2009). Di bawah payung teologi yang keliru ini (bad theology), prinsip kasih dan keadilan kemanusiaan dikorbankan demi obsesi pada nubuat apokaliptik yang kaku (Rood & Rood, 2011).

Di sinilah paradoks teologis yang paling mendasar. Christian Zionism modern melakukan pembalikan yang mengejutkan: Yahudi yang dahulu dalam imajinasi Kristen anti-Yahudi dipandang sebagai penolak Yesus kini justru dibela secara sangat kuat. Pembalikan itu bukan karena Christian Zionism tiba-tiba menerima Yudaisme sebagai jalan keselamatan yang setara dengan Kristen, atau karena mereka telah menyelesaikan ketegangan teologis tentang Yesus, Maryam, dan penolakan Mesias. Pembelaan itu bersifat instrumental dan eskatologis: Yahudi dan Israel modern ditempatkan sebagai alat nubuat akhir zaman. Yahudi harus "kembali" ke Tanah Suci; Israel harus berdiri dan berkuasa; Yerusalem harus berada di bawah kontrol penuh Israel; bahkan dalam sebagian versi ekstrem, Bait Suci harus dibangun kembali—semua itu sebagai prasyarat bagi kedatangan kembali Yesus. Dalam imajinasi ini, Yahudi bukan saudara seiman yang dihormati karena kemanusiaannya—mereka adalah pemain dalam skenario apokaliptik yang ditulis oleh Christian Zionists. Shapiro (2015) menunjukkan bahwa dalam menavigasi batas-batas identitas Yahudi-Kristen ini, gerakan Christian Zionism kerap terjebak dalam instrumentalisasi yang tidak tulus terhadap komunitas Yahudi demi menggenapi kalender eskatologis mereka

sendiri. Mereka dibutuhkan di panggung akhir zaman, bukan dihormati di luar skenario itu.

Keyakinan bahwa Yesus adalah orang Yahudi juga memainkan peran penting. Bagi banyak Christian Zionists, Yesus lahir, hidup, dan wafat sebagai orang Yahudi; para rasul awal juga Yahudi. Namun ada ketegangan teologis yang tidak terjawab di sini: jika Yesus adalah Yahudi dan akan datang kembali sebagai Mesias Yahudi, lalu apa posisi orang Yahudi yang—dalam pandangan Kristen—menolak Yesus sebagai Mesias dan terus menolaknya hingga hari ini? Dispensasionalisme menjawab dengan memisahkan "Israel" dan "Gereja" sebagai dua entitas dengan rencana Tuhan yang berbeda. Konsekuensinya berbahaya: teologi Kristen dapat bergeser dari iman kepada Kristus sebagai pusat keselamatan universal menuju obsesi geopolitik terhadap Israel sebagai pusat kalender akhir zaman. Palestina—bangsa yang hidup, bernapas, dan menderita—tidak hadir dalam kalkulasi eskatologis ini kecuali sebagai latar belakang panggung nubuat.

Dari sudut Islam, paradoks ini semakin dalam. Dalam pandangan Islam, Nabi Isa AS adalah nabi mulia yang dilahirkan dari Sayyidah Maryam tanpa ayah—sebuah mukjizat yang ditegaskan Al-Qur'an. Maryam mendapat satu surah penuh dalam Al-Qur'an; ia disebut sebagai perempuan terpilih di antara seluruh wanita di dunia. Mengetahui bahwa dalam sebagian teks Talmudik, Maryam—yang dimuliakan oleh Al-Qur'an dan dihormati dalam tradisi Kristen—digambarkan dengan tuduhan keji terhadap kesuciannya, seorang Muslim dan Kristen yang beriman seharusnya merasa lebih berat hati untuk memberikan dukungan politik tanpa syarat kepada negara Israel. Tetapi Christian Zionism memungkinkan seseorang melewati ketegangan teologis itu dengan satu cara: dengan menundukkan semua perbedaan di bawah skenario eskatologis, di mana yang penting bukan kejujuran teologis, melainkan penggenapan nubuat.

Dalam kerangka ini, Genesis 12:3—"Aku akan memberkati orang-orang yang memberkati engkau dan mengutuk orang-orang yang mengutuk engkau"—sering dibaca seolah-olah berlaku langsung bagi negara Israel modern. Durbin (2013) membongkar modus ini sebagai fetisisme teologis, di mana ayat tersebut digunakan secara manipulatif sebagai instrumen untuk "melepaskan berkat Tuhan" secara material bagi para pendukungnya di Barat. Akibatnya, kritik terhadap kebijakan negara Israel—termasuk kritik terhadap pembunuhan anak-anak Palestina—dapat dipahami sebagai "mengutuk Israel" dan dengan demikian melawan kehendak Tuhan. Ketika dukungan kepada Israel dibaca sebagai perintah Alkitab, seluruh arsitektur moral yang seharusnya menilai kekerasan, pendudukan, dan genosida berdasarkan etika universal menjadi lumpuh—digantikan oleh kalkulasi profetik (Finney, 2016).

Haddad (1974) menegaskan bahwa penggunaan landasan biblikal ini merupakan fundamen ideologis dari kolonialisme Zionis (the biblical bases of Zionist colonialism). Teks-teks suci didekonstruksi sedemikian rupa untuk melegitimasi penaklukan tanah dan pemindahan penduduk asli. Pappé (2016) menunjukkan dari sisi lain: para pemimpin Zionis awal yang banyak di antaranya sekuler tetap memakai Alkitab sebagai sumber legitimasi klaim atas Palestina. Bagi Zionisme sekuler, Alkitab bukan buku iman—ia adalah dokumen kepemilikan tanah. Konstruksi ini mengubah Alkitab dari sumber kesucian agama menjadi instrumen sakralisasi nasionalisme sekuler (from religious holiness to national sanctity) (Conforti, 2024). Kisah petani, gembala, raja, dan janji tanah dalam teks suci dibaca sebagai sejarah nasional yang menghapus keberadaan penduduk asli Palestina. Masalha (2009) menggambarkan proses kejam ini sebagai upaya "membaca Alkitab dengan mata para penjajah", sebuah teologi politik neo-Zionis yang menghapus eksistensi bangsa Palestina mulai dari peristiwa tahun 1967 hingga operasi militer di Gaza. Dengan cara ini, dua kekuatan yang secara teologis seharusnya berselisih—Zionisme sekuler yang tidak percaya pada Yesus dan Christian Zionism yang percaya Yesus adalah Tuhan—menemukan titik temu yang sangat pragmatis: keduanya membutuhkan Alkitab sebagai justifikasi, keduanya membutuhkan Israel sebagai proyek, dan keduanya dapat mengabaikan Palestina sebagai korban.

Inilah yang dimaksud dengan telikungan Zionis dalam agama: ia tidak selalu bekerja dengan menolak agama—ia justru paling efektif ketika bekerja dengan memakai agama. Alkitab dijadikan bukti kepemilikan, nubuat dijadikan peta geopolitik, dan akhir zaman dijadikan alasan untuk menoleransi pendudukan, permukiman ilegal, pengusiran, apartheid, dan genosida. Dampak dari penetrasi teologis ini tidak berhenti di dalam gereja, tetapi secara konkret mendikte arah kebijakan luar negeri Amerika Serikat di Timur Tengah (Dale, 2004).

Dalam politik Amerika mutakhir, relasi antara Christian Zionism dan Trump memperlihatkan bentuk paling terang dari politisasi iman ini. Sebagian basis evangelikal rela memilih dan membela Trump bukan karena konsistensi moral Kristiani, melainkan karena ia dianggap memenuhi agenda profetik-politik: membela Israel tanpa syarat, memindahkan Kedutaan Besar AS ke Yerusalem, menekan Iran, dan menempatkan kepentingan Israel sebagai pusat kebijakan Timur Tengah. Dalam banyak narasi evangelikal pro-Trump, ia dibaca sebagai "Cyrus baru"—pemimpin non-Yahudi yang tidak harus saleh secara personal, tetapi "dipakai Tuhan" untuk menggenapi rencana-Nya bagi Israel. Dalam ekspresi yang lebih ekstrem, Trump diperlakukan hampir seperti figur mesianik-politik: lebih mengerti kehendak

Tuhan bagi Israel daripada pemimpin-pemimpin gereja yang menyerukan perdamaian.

Dan di sinilah kita tiba pada kontras yang paling tajam dan paling menyentuh hati. Di satu sisi, ada sebagian pendukung Christian Zionism yang mendukung Trump tanpa syarat dan membenarkan genosida Gaza atas nama nubuat akhir zaman. Di sisi lain, ada Paus Leo XIV—pemimpin spiritual lebih dari satu miliar umat Katolik—yang secara eksplisit dan berulang kali menentang genosida Gaza, mengecam agresi terhadap Iran, dan menyerukan penghentian kekerasan terhadap warga sipil. Bukan dengan bahasa yang samar atau diplomatik, tetapi dengan keberanian moral yang jelas. Paus Leo XIV menunjukkan bahwa Kristen yang sejati tidak harus menjadi Christian Zionist—dan bahwa suara kenabian gereja yang paling otentik justru berdiri bersama korban, bukan bersama penjajah.

Paus Leo XIV bahkan membawa serta sebuah foto ke mana pun beliau pergi—sebuah gestur sederhana yang berbicara lebih keras daripada seribu pidato. Foto itu adalah foto seorang anak Muslim Lebanon kecil yang pada kunjungan Paus sebelumnya ke Lebanon, menyambut kedatangan beliau dengan tulisan: "Selamat Datang Paus di Lebanon." Anak itu kemudian menjadi martir—dibunuh oleh kebiadaban serangan Israel terhadap Lebanon. Paus membawa foto anak itu sebagai pengingat: bahwa di balik angka-angka statistik korban perang ada wajah-wajah manusia, ada anak-anak yang menyambut perdamaian dengan tangan terbuka, ada masa depan yang dicabut oleh kekerasan. Gestur Paus itu bukan sekadar ekspresi belas kasih personal—ia adalah pernyataan teologis dan moral: gereja yang sejati tidak boleh lupa wajah korban, dan tidak boleh membiarkan eskatologi mengalahkan etika, nubuat mengalahkan keadilan, atau kepentingan geopolitik mengalahkan kemanusiaan.

Ketika sebagian pendukung Trump justru menuduh suara Paus seperti itu naif, lemah, atau tidak memahami "rencana Tuhan" bagi Israel, kita menyaksikan pergeseran yang sangat berbahaya: Christian Zionism telah menggeser pusat Injil dari etika kasih, belas kasih, dan perlindungan yang lemah, menuju kalkulasi geopolitik pro-Israel. Bahkan otoritas spiritual pemimpin gereja tertinggi dapat dikalahkan oleh figur politik yang dianggap lebih berguna bagi agenda eskatologis. Ini bukan Kristen yang membela Palestina dengan iman; ini adalah Kristen yang menjadikan iman sebagai senjata untuk membenarkan pembunuhan.

Bagi NU, kesimpulan dari bagian ini jelas. Kritik terhadap Christian Zionism tidak boleh berubah menjadi kecurigaan terhadap semua umat Kristen—karena Paus Leo XIV, gereja-gereja Palestina, dan jutaan umat Kristen di seluruh dunia justru berdiri di sisi keadilan. Yang dikritik adalah tafsir agama yang menempatkan skenario eskatologis di atas keadilan bagi

manusia yang hidup—yang mengubah penderitaan Palestina menjadi bahan bakar fantasi akhir zaman, dan yang menjadikan agama bukan sumber rahmat melainkan pembenar kolonialisme.

Dialog antaragama yang sejati harus diselamatkan dari normalisasi kolonial. Dialog Muslim-Kristen-Yahudi yang bermakna bukan dialog yang menghindari kata apartheid, blokade, genosida, dan Nakba demi menjaga "harmoni"—dialog semacam itu hanya memindahkan ketimpangan ke ruang yang lebih sopan. Dialog yang sejati adalah yang membangun solidaritas lintas iman untuk melawan antisemitisme, Islamofobia, rasisme, apartheid, dan kolonialisme—seperti yang ditunjukkan oleh Paus Leo XIV ketika membawa foto anak Lebanon yang menjadi martir ke setiap pertemuannya. Bagi NU, tasamuh bukan toleransi tanpa keadilan. Ia adalah kesediaan hidup bersama secara bermartabat—dan martabat tidak dapat dibangun di atas diam terhadap genosida.

Adu Domba Antarumat Beragama sebagai Strategi Zionis

Zionisme global memperoleh keuntungan ketika umat beragama saling mencurigai dan melupakan struktur kolonial yang lebih besar. Salah satu strateginya ialah memindahkan perhatian dari kolonialisme Israel kepada konflik antarumat beragama: Islam versus Yahudi, Islam versus Kristen, Sunni versus Syiah, Arab versus Persia, moderat versus radikal. Dengan cara ini, Palestina tidak lagi tampil sebagai bangsa terjajah, tetapi sebagai bagian dari ancaman Islam yang lebih luas. Umat Islam pun terpecah: sebagian takut membela Palestina karena khawatir dicap radikal; sebagian mengalihkan isu Palestina menjadi permusuhan terhadap Yahudi sebagai agama; sebagian lain terseret ke konflik sektarian yang melemahkan solidaritas antikolonial.

Sektarianisasi Sunni-Syiah merupakan salah satu medan paling efektif (Gause, 2014; Hashemi & Postel, 2017). Konflik politik di Irak, Suriah, Yaman, Lebanon, Bahrain, Iran, dan Teluk sering dijelaskan seolah-olah semata-mata konflik teologis. Padahal banyak konflik itu terkait dengan intervensi negara, perebutan kekuasaan, perang proksi, sumber daya, dan arsitektur keamanan regional. Ketika semua dibaca sebagai kebencian mazhab, aktor eksternal lolos dari analisis. Israel dan sekutunya diuntungkan karena umat Islam sibuk mencurigai sesama Muslim, sementara kolonialisme pemukim, blokade Gaza, dan apartheid Palestina tidak menjadi pusat perhatian.

NU memiliki modal penting untuk menolak sektarianisasi. Aswaja NU berakar pada tradisi keilmuan yang panjang, adab ikhtilaf, dan kemampuan membedakan perbedaan teologis dari kewajiban moral universal. NU tidak harus menyamakan semua mazhab untuk membela korban. NU dapat tetap berpegang pada identitas Sunni-Aswaja sekaligus menolak pembunuhan warga Syiah, Iran, Yaman, Lebanon, atau Palestina. Solidaritas terhadap

mustad'afin tidak mensyaratkan kesamaan mazhab; ia mensyaratkan keadilan. Karena itu, ketika anak-anak Gaza, Lebanon, atau Iran terbunuh, pertanyaan pertama bukan mazhab mereka, melainkan siapa yang membunuh, struktur apa yang membenarkan, dan bagaimana umat harus mencegah kezaliman.

Strategi adu domba juga bekerja melalui bahasa "moderasi." Muslim yang membela Palestina atau menolak agresi terhadap Iran dicurigai tidak moderat; Muslim yang diam dipuji sebagai rasional dan toleran. Dengan cara ini, moderasi dipakai untuk memecah umat: yang kritis dianggap berbahaya, yang patuh dianggap dewasa. Padahal dalam tradisi NU, i'tidal berarti tegak lurus dalam keadilan, bukan netral terhadap penindasan. Tawazun berarti menimbang secara proporsional, bukan menyamakan penjajah dan korban. Tawassuth berarti menghindari ekstremisme, bukan menghindari keberpihakan moral. Tasamuh berarti menghormati perbedaan, bukan menoleransi kolonialisme.

Karena itu, NU perlu membangun literasi geopolitik internal agar warga tidak mudah ditarik ke perang narasi sektarian. Kritik terhadap Zionisme tidak boleh berubah menjadi kebencian terhadap Yahudi. Kritik terhadap Christian Zionism tidak boleh berubah menjadi kebencian terhadap Kristen. Kritik terhadap Hamas atau aktor bersenjata lain tidak boleh menjadi pembenaran genosida Gaza. Ukuran moralnya harus konsisten: warga sipil tidak boleh dibunuh; penjajahan harus ditolak; apartheid harus dibongkar; dan bangsa terjajah berhak menuntut kemerdekaan.

9. Moderasi Beragama: Antara Aswaja dan Moderasi Imperial

Moderasi beragama merupakan bagian penting dari tradisi NU. Nilai tawassuth, tawazun, tasamuh, dan i'tidal telah lama menjaga umat dari ekstremisme, kekerasan sektarian, dan sikap mudah mengkafirkan. Namun, dalam lanskap geopolitik kontemporer, moderasi dapat dibajak. Ia dapat berubah dari etika keadilan menjadi bahasa disiplin politik: Muslim yang moderat ialah Muslim yang tidak mengganggu kolonialisme, tidak mengkritik Israel terlalu keras, tidak membela Palestina terlalu lantang, dan tidak mempertanyakan struktur imperial yang menopang kekerasan. Inilah yang dalam tulisan ini disebut moderasi imperial. Moderasi imperial tampil saat sikap tegas terhadap penjajahan dijawab: "itu bukan jalan kita. Jalan kita moderat."

Moderasi Aswaja berbeda secara mendasar dari moderasi imperial. Moderasi Aswaja berakar pada ilmu, adab, maslahah, keadilan, dan pembelaan kepada mustad'afin. Ia menolak ekstremisme, tetapi juga menolak penjajahan. Ia menjaga harmoni, tetapi tidak mengorbankan korban. Ia membuka dialog, tetapi dialog yang berani menyebut ketidakadilan. Ia menolak kekerasan terhadap warga sipil, tetapi tidak

mencabut hak bangsa terjajah untuk melawan pendudukan. Moderasi imperial sebaliknya: menuntut umat Islam menjadi tenang di hadapan genosida, sopan di hadapan apartheid, dan realistis di hadapan kolonialisme.

Pembajakan moderasi terjadi ketika kata-kata baik dipisahkan dari keadilan. "Perdamaian" menjadi tuntutan agar Palestina berhenti melawan tanpa mengakhiri pendudukan. "Dialog" menjadi pertemuan elite yang menghindari kata kolonialisme. "Toleransi" menjadi kewajiban korban untuk memahami penjajah. "Anti-ekstremisme" menjadi kecurigaan terhadap semua solidaritas Muslim. "Stabilitas" menjadi nama lain untuk mempertahankan tatanan yang menguntungkan kekuatan besar. Dalam situasi seperti ini, bahasa agama yang semestinya membebaskan dapat berubah menjadi bahasa pengamanan imperium.

NU harus menolak dua jebakan sekaligus. Jebakan pertama ialah ekstremisme yang membenarkan kekerasan membabi buta dan kebencian terhadap komunitas agama lain. Jebakan kedua ialah moderasi imperial yang membuat umat kehilangan keberanian moral. Aswaja tidak boleh jatuh ke salah satu ekstrem itu. Ia harus menjadi jalan tengah yang aktif: menolak kebencian, tetapi juga menolak kolonialisme; menjaga dialog, tetapi juga membela korban; menghindari fanatisme, tetapi juga menolak relativisme moral. Dalam bahasa NU, moderasi bukan sikap "aman"; moderasi adalah keberanian untuk adil.

Dalam lanskap geopolitik kontemporer, distingsi antara 'moderasi imperial' dan 'moderasi Aswaja' tidak boleh kabur. Moderasi imperial bekerja sebagai teknologi politik Barat yang mereduksi prinsip-prinsip luhur Aswaja demi melanggengkan status quo kolonial. Di bawah pengaruh narasi imperial ini, konsep tawazun (seimbang) kerap dibajak menjadi netralitas naif yang menyamakan posisi penjajah dengan korban; tasamuh (toleransi) disalahartikan sebagai pemakluman terhadap apartheid; dan i'tidal (keadilan) dipelintir menjadi kepatuhan pada stabilitas global yang timpang. Sebaliknya, moderasi Aswaja yang sejati harus diletakkan kembali pada khitah epistemiknya: sebuah moderasi yang berakar pada keadilan substansial, keberpihakan pada kaum mustad'afin, dan ketegasan antikolonial. Menjaga moderasi Aswaja berarti menolak tunduk pada normalisasi genosida atas nama stabilitas atau toleransi semu.

Titik temu spiritual antara khitah Aswaja NU dan perjuangan Palestina terpancar secara bertenaga dari keteguhan iman (tsabat) masyarakat Gaza di tengah puing-puing bangunan. Keteguhan ini menjadi tamparan keras sekaligus mengontraskan diri dengan proyek kosmetik para pemikir "moderasi imperial" yang sibuk berseminar di hotel-hotel berbintang, memoles retorika perdamaian tanpa pernah berani mengutuk pelakunya. Ketika para teoretikus imperial sibuk berkompromi demi pendanaan donor

global, di Gaza, seorang ibu yang mendekap jenazah anaknya masih melantunkan hamdalah, dan para pemuda mengumandangkan azan di atas reruntuhan masjid yang hancur. Ini adalah manifestasi tertinggi dari tawakkul dan i'tidal yang hidup—sebuah moderasi yang lahir dari rahim penderitaan nyata, bukan dari kenyamanan ruang ber-AC yang steril dari realitas. Spiritualitas perlawanan ini bukanlah fanatisme sektarian, melainkan sebuah panggilan keadilan universal. Hal ini selaras dengan dokumen keagamaan dari Yerusalem dan Gaza, seperti seruan bersama para Penjaga Masjid Al-Aqsa (Majelis Wakaf Islam) dan Dewan Pemimpin Keagamaan Kristen-Muslim Gaza. Mereka secara konsisten menegaskan bahwa solidaritas yang dituntut dari dunia internasional, khususnya dunia Islam, tidak boleh berdiri di atas sentimen sektarian Sunni-Syiah atau kebencian komunal, melainkan di atas fondasi kemanusiaan yang universal. Mereka menyerukan pembebasan Al-Aqsa dan perlindungan terhadap Gereja Makam Kudus (Holy Sepulchre) sebagai satu kesatuan perjuangan melawan penindasan struktural. Bagi NU, suara dari jantung Palestina ini adalah cerminan dari ukhuwah basyariyah (persaudaraan kemanusiaan) dan ukhuwah Islamiyah yang sejati: sebuah panggilan etik universal untuk membela martabat manusia yang diinjak-injak.

Karena itu, Aswaja rahmatan lil 'alamin harus dibaca sebagai rahmat bagi korban, bukan kenyamanan bagi pelaku. Rahmat tidak berarti menutup mata terhadap pembunuhan. Tasamuh tidak berarti menerima apartheid. Tawazun tidak berarti menyamakan penjajah dan bangsa terjajah. I'tidal tidak berarti berdiri di tengah antara genosida dan korban genosida. Jika nilai-nilai Aswaja ingin bermakna dalam geopolitik hari ini, ia harus hadir sebagai etika pembelaan: membela Palestina, menolak Islamofobia, melawan antisemitisme, mengkritik Christian Zionism, menolak sektarianisasi, dan menjaga Indonesia tetap setia pada mandat anti-kolonialnya.

Ketika Sebagian Kalangan NU Menginternalisasi Islam sebagai Ancaman

Salah satu akibat paling serius dari narasi Islam as a threat ialah internalisasi. Sebagian Muslim, termasuk sebagian kalangan NU, mulai membaca Islam, Palestina, Iran, dan gerakan antikolonial dengan kacamata keamanan Barat. Mereka merasa harus membuktikan diri sebagai Muslim baik dengan menjaga jarak dari Palestina, mencurigai solidaritas, dan lebih takut dicap radikal daripada takut kehilangan keadilan. Pada titik ini, kolonialisasi tidak lagi bekerja dari luar; ia bekerja dari dalam cara berpikir umat. Bentuk lain yang tampak adalah memandang agamanya sendiri bermasalah yaitu radikal, tidak moderat, patriarkis, sehingga seperti

mengamini narasi-narasi zionis tentang Islam yang dipakai untuk mengusir, melenyapkan dan menduduki Palestina.

Internalisasi ini tampak dalam beberapa gejala. Pertama, kritik terhadap Israel segera dicurigai sebagai antisemitisme, sebagai radikalisme, padahal kritik diarahkan pada negara, militer, kolonialisme pemukim, apartheid, blokade, dan pembunuhan warga sipil. Kedua, solidaritas Palestina dianggap terlalu politis, seolah-olah pembelaan terhadap bangsa terjajah bukan bagian dari etika Islam dan mandat konstitusi Indonesia. Ketiga, isu Iran, Lebanon, Yaman, atau Suriah dibaca terutama melalui sentimen Sunni-Syiah, bukan melalui standar moral terhadap intervensi, perang proksi, dan korban sipil. Keempat, dialog antaragama dianggap berhasil jika tidak menyebut penjajahan, padahal dialog tanpa keadilan hanya memindahkan ketimpangan ke ruang yang lebih sopan.

Gejala ini berbahaya karena membuat NU kehilangan naluri geopolitik para pendirinya. Komite Hijaz menunjukkan bahwa ulama NU memahami agama dalam kaitannya dengan politik internasional. Qunut nazilah untuk Palestina pada 1938 menunjukkan bahwa Palestina sudah menjadi bagian dari kesadaran keumatan dan antikolonial NU. Jika hari ini sebagian warga NU menganggap Palestina sebagai isu radikal atau asing, itu bukan moderasi; itu amnesia sejarah. NU tidak harus menjadi organisasi politik luar negeri, tetapi NU tidak boleh menjadi organisasi keagamaan yang buta terhadap struktur global yang membentuk penderitaan umat.

Internalisasi Islamofobia juga membuat umat salah mengenali musuh. Musuh utama bukan Yahudi sebagai agama, bukan Kristen sebagai agama, dan bukan Barat sebagai manusia. Musuh utama adalah kolonialisme, rasisme, apartheid, Islamofobia, antisemitisme, supremasi, kapitalisme perang, dan struktur imperial yang membuat sebagian manusia dianggap lebih berharga daripada manusia lain. Jika NU salah mengenali musuh, NU akan mudah dipakai untuk melegitimasi agenda yang bertentangan dengan Aswaja sendiri.

Karena itu, dekolonisasi narasi Aswaja harus dimulai dari keberanian mengevaluasi bahasa sendiri. Ketika kita berkata “jangan emosional,” apakah itu ajakan untuk berpikir jernih atau cara membungkam korban? Ketika kita berkata “jangan ekstrem,” apakah itu penolakan terhadap kekerasan atau penolakan terhadap solidaritas? Ketika kita berkata “dialog,” apakah itu jalan menuju keadilan atau normalisasi penjajahan? Ketika kita berkata “moderasi,” apakah itu Aswaja atau imperial compliance? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu diajukan dengan jujur agar NU tidak menjadi korban telikungan narasi global.

Mengenali Strategi Propaganda: Accusation as Confession

Propaganda perang sering bekerja melalui pembalikan tuduhan. Accusation as confession berarti pelaku menuduh pihak lain melakukan apa yang justru ia lakukan atau siapkan. Dalam konteks Amerika-Israel, pola ini tampak ketika Iran, Palestina, atau kelompok Muslim lain dituduh sebagai ancaman terhadap warga sipil, stabilitas kawasan, dan hukum internasional, sementara serangan, sanksi, pembunuhan tertarget, blokade, dan penghancuran infrastruktur sipil dilakukan atas nama keamanan.

Komunikasi perang Amerika-Israel terhadap Iran memakai pola yang mirip dengan komunikasi terhadap Palestina. Pertama, lawan didefinisikan sebagai ancaman eksistensial. Kedua, konteks sejarah intervensi Barat dihapus. Ketiga, kekerasan yang dilakukan Barat-Israel disebut pencegahan. Keempat, korban sipil dipindahkan ke bahasa pasif: "terbunuh dalam insiden," "terkena dampak," "kesalahan target," "investigasi berjalan." Kelima, setiap kritik terhadap operasi militer dicurigai sebagai pembelaan terhadap rezim atau terorisme. Dengan cara ini, ruang moral publik dipersempit: orang dipaksa memilih antara mendukung operasi militer atau dianggap membela ancaman.

Dalam konteks Gaza, pola yang sama terlihat dalam hasbara: Israel menuduh Hamas memakai warga sipil sebagai tameng manusia, tetapi pada saat yang sama menyerang wilayah padat penduduk, rumah sakit, sekolah, kamp pengungsi, dan infrastruktur dasar. Israel menyatakan dirinya tentara paling bermoral, tetapi laporan ICJ, UN COI, HRW, Amnesty, B'Tselem, Forensic Architecture, OCHA, dan UNICEF menunjukkan skala kehancuran sipil yang tidak dapat dijelaskan hanya sebagai kecelakaan perang. Israel menuduh kritik terhadapnya sebagai antisemitisme, tetapi kritik yang sah justru diarahkan pada kolonialisme pemukim, apartheid, blokade, dan kekerasan negara.

Saat ini dunia semakin menyadari sebuah pola yang terus berulang dalam politik pendudukan Israel: pendudukan, blokade, perampasan tanah, penghancuran rumah, dan kekerasan negara menciptakan kondisi yang melahirkan perlawanan; kemudian perlawanan itu dipisahkan dari konteks sejarahnya dan dipresentasikan seolah-olah sebagai agresi yang muncul dari ruang hampa. Dengan memulai cerita dari saat korban melakukan perlawanan, seluruh rangkaian sebelumnya—pengusiran, kolonialisme pemukim, pengepungan, penahanan, pembunuhan, dan pembatasan kehidupan sehari-hari—dihapus dari ingatan publik. Perlawanan lalu dijadikan bukti bahwa Israel "terancam", sehingga operasi militer, perluasan pendudukan, penghancuran wilayah, dan pengambilalihan tanah berikutnya dapat dibingkai sebagai "self-defence". Dengan demikian terbentuk lingkaran yang menguntungkan kekuatan pendudukan: pendudukan menghasilkan

perlawanan, perlawanan digunakan untuk membenarkan kekerasan yang lebih besar, dan kekerasan yang lebih besar membuka jalan bagi pendudukan yang semakin luas. Karena itu, persoalan mendasarnya bukan hanya bagaimana sebuah tindakan perlawanan dinilai, tetapi siapa yang diberi kuasa untuk menentukan dari titik mana sejarah harus dimulai.

Namun hasbara tidak hanya bekerja melalui pernyataan resmi dan media. Ia memiliki cabang yang jauh lebih sunyi dan jauh lebih efektif: rekrutmen personal melalui program kunjungan, pelatihan, dan jaringan persahabatan yang dibungkus bahasa moderasi, dialog antaragama, dan hak asasi manusia. Inilah yang perlu dipahami NU secara lebih detail, karena mekanisme ini sering menyasar justru kalangan yang dianggap moderat, terpelajar, dan berpengaruh—termasuk tokoh muda NU, akademisi, jurnalis, dan aktivis lintas iman.

Mekanisme pertama adalah program kunjungan (delegation trips) ke Amerika Serikat dan Israel. Berbagai organisasi pro-Israel—termasuk American Jewish Committee (AJC), Anti-Defamation League (ADL), Israel Project, dan sejumlah yayasan yang berafiliasi dengan jaringan diplomasi publik Israel—secara rutin mengundang tokoh agama, akademisi, jurnalis, dan pemimpin muda dari negara-negara Muslim, termasuk Indonesia, untuk mengikuti program kunjungan singkat ke Israel atau Amerika. Perjalanan ini biasanya dibiayai penuh: tiket pesawat, akomodasi mewah, dan jadwal yang padat berisi pertemuan dengan pejabat, akademisi, dan tokoh agama Israel. Pesertanya diperkenalkan pada narasi Israel sebagai "satu-satunya demokrasi di Timur Tengah," "oase teknologi dan inovasi," dan "korban terorisme yang terus-menerus." Jadwal kunjungan jarang membawa peserta ke Tepi Barat untuk melihat pemukiman ilegal dari dekat, jarang menunjukkan tembok pemisah, dan hampir tidak pernah memfasilitasi pertemuan independen dengan warga Palestina yang hidup di bawah pendudukan. Yang ditampilkan adalah Israel versi etalase: kota modern, universitas, lembaga riset, dan narasi tentang ancaman yang harus dihadapi.

Mekanisme kedua adalah pelatihan bertema moderasi beragama, kontra-ekstremisme, atau hak asasi manusia yang sebenarnya berfungsi sebagai kendaraan diplomasi publik Israel. Pelatihan semacam ini sering dikemas dengan judul yang sangat menarik dan terdengar netral—"dialog antaragama," "membangun perdamaian Abrahamik," "leadership untuk toleransi," atau "interfaith peacebuilding"—dan ditawarkan dengan iming-iming dana penelitian, beasiswa lanjutan, jaringan internasional, atau akses ke forum-forum bergengsi global. Pesertanya, yang sering datang dengan niat tulus untuk belajar tentang toleransi dan perdamaian, secara perlahan diperkenalkan pada kerangka berpikir yang menempatkan Israel sebagai mitra alami dalam perjuangan melawan ekstremisme, sementara solidaritas

terhadap Palestina secara halus dikodekan sebagai bagian dari masalah ekstremisme itu sendiri, bukan sebagai bagian dari solusinya.

Mekanisme ini efektif karena ia tidak terasa seperti propaganda. Ia terasa seperti kesempatan, jaringan, dan pengakuan internasional. Seorang tokoh agama yang diundang ke program semacam ini biasanya tidak merasa sedang direkrut—ia merasa sedang diberi kepercayaan, sedang naik kelas dalam jaringan global, sedang diakui sebagai "Muslim moderat yang layak didengar dunia." Justru di sinilah letak bahaya terbesarnya: hasbara tidak bekerja dengan memaksa orang mengubah keyakinan secara terang-terangan, melainkan dengan perlahan menggeser kerangka berpikir seseorang tentang siapa kawan dan siapa lawan, isu mana yang "layak" diperjuangkan dan isu mana yang "terlalu politis" untuk disentuh.

Pergeseran ini biasanya berlangsung melalui tiga tahap yang halus. Tahap pertama adalah pembentukan rasa berutang budi: penerima program merasa telah diperlakukan dengan hormat, diberi akses istimewa, dan diperkenalkan pada jaringan elite global—sehingga muncul rasa segan untuk mengkritik tuan rumah yang telah begitu baik kepadanya. Tahap kedua adalah reorientasi kerangka isu: Palestina, yang semula dipahami sebagai persoalan kolonialisme dan keadilan, perlahan digeser menjadi "konflik yang rumit," "perlu dilihat dari dua sisi," atau "terlalu sensitif untuk dibicarakan secara terbuka"—sebuah penggeseran yang persis meniru logika hasbara yang sudah dibahas di Bagian 3: bukan meyakinkan orang bahwa Israel benar, melainkan membuat orang cukup ragu untuk menunda keberpihakan kepada korban. Tahap ketiga adalah pembentukan identitas baru sebagai "jembatan" atau "moderator"—peserta program mulai memosisikan dirinya sebagai pihak netral yang berdiri "di antara" Israel dan Palestina, padahal posisi netral semacam itu, dalam konteks pendudukan dan blokade, secara struktural menguntungkan pihak yang memiliki kekuasaan lebih besar.

Tidak semua peserta program semacam ini berubah menjadi pendukung Israel. Banyak yang pulang dengan kesadaran kritis yang justru semakin tajam setelah menyaksikan langsung kesenjangan antara narasi yang ditampilkan dan kenyataan yang mereka cari sendiri di luar jadwal resmi. Namun NU perlu menyadari bahwa program-program semacam ini adalah bagian dari investasi jangka panjang diplomasi publik Israel—bukan kebetulan, bukan murni pertukaran budaya, melainkan strategi yang dirancang untuk membentuk satu generasi pemimpin Muslim yang memandang Israel melalui kerangka yang sudah disiapkan sebelumnya.

NU perlu membangun kemampuan membaca propaganda semacam ini, baik dalam bentuk pernyataan resmi maupun dalam bentuk yang lebih halus seperti program kunjungan dan pelatihan. Pertama, periksa siapa yang menentukan titik awal cerita. Kedua, tanyakan konteks struktural apa yang

dihapus. Ketiga, bedakan warga sipil dari aktor bersenjata tanpa menghapus hak bangsa terjajah. Keempat, periksa bahasa pasif yang menyembunyikan pelaku. Kelima, jangan menerima begitu saja istilah "pertahanan diri" tanpa menanyakan apakah pihak yang mengklaimnya adalah kekuatan pendudukan. Keenam, bandingkan standar moral: apakah prinsip yang sama dipakai untuk Muslim dan non-Muslim, Barat dan Timur, Israel dan Palestina, Iran dan Amerika? Ketujuh—dan ini penting untuk program kunjungan serta pelatihan—tanyakan siapa yang mendanai, apa agenda di balik pendanaan itu, dan apakah jadwal program memberi ruang yang setara untuk mendengar suara korban pendudukan, atau hanya menampilkan satu sisi cerita yang sudah dikurasi rapi.

Kemampuan ini penting untuk kiai, santri, intelektual, dan aktivis NU. Di era digital, propaganda tidak hanya datang dari negara. Ia datang melalui potongan video, influencer, akun anonim, media arus utama, algoritma, lembaga riset, program pertukaran, beasiswa, dan jaringan persahabatan yang tampak tulus, dan bahasa akademik. Santri perlu belajar membaca bukan hanya kitab, tetapi juga peta kekuasaan yang membentuk informasi—dan peta itu termasuk peta pendanaan: siapa membayar, untuk apa, dan dengan harapan apa. Literasi geopolitik bukan pengganti ilmu agama; ia pelengkap agar ilmu agama tidak mudah dipakai untuk membenarkan kezaliman, dan agar kepercayaan tidak dengan mudah ditukar dengan tiket pesawat, beasiswa, atau pengakuan internasional.

Langkah Strategis NU: Dekolonisasi Narasi Aswaja

NU memerlukan langkah strategis untuk mendekolonisasi narasi Aswaja. Pertama, NU perlu menegaskan kembali pembedaan antara Yahudi, Israel, Zionisme politik, dan Christian Zionism. Yahudi adalah komunitas agama dan etnis yang beragam; banyak di antara mereka menolak Zionisme dan membela Palestina. Israel adalah negara modern dengan kebijakan yang dapat dikritik. Zionisme politik adalah proyek nasional-kolonial yang dalam konteks Palestina bekerja melalui kolonialisme pemukim. Christian Zionism adalah arus teologi-politik Kristen tertentu yang mendukung Israel karena imajinasi eskatologis. Pembedaan ini melindungi NU dari antisemitisme sekaligus menjaga kritik terhadap kolonialisme tetap tajam.

Kedua, NU perlu menghidupkan kembali memori Komite Hijaz dan solidaritas Palestina sejak masa awal dengan membentuk misalnya Komite Palestina. Sejarah ini penting untuk menunjukkan bahwa kepedulian terhadap Palestina bukan isu impor, bukan ideologi radikal, dan bukan sikap baru. Ia bagian dari naluri geopolitik ulama NU. Qunut nazilah, iuran Palestina, celengan derma untuk yatim dan janda Palestina, penetapan Hari Palestina pada 27 Rajab, penerbitan tulisan dan buku tentang Palestina, serta

kerja sama NU dengan organisasi Islam lain menunjukkan bahwa ulama NU awal memahami hubungan antara ibadah, tanah suci, solidaritas umat, dan tanggung jawab antikolonial.

Jejak kepedulian NU ini tampak jelas dalam dokumen-dokumen lama NU. Melalui majalah Soeara Nahdlatoel Oelama dan Berita Nahdlatoel Oelama, NU tidak hanya menyinggung Palestina secara sambil lalu, tetapi aktif menjadikannya isu keumatan dan antikolonial. Pada 1 Desember 1938, Soeara Nahdlatoel Oelama memuat "Pemandangan Ringkas mengenai Palestina," bahkan mencatat keterlibatan tiga putra Indonesia yang berjuang di Palestina dan salah satunya gugur syahid. Pada 1 Februari 1939, majalah yang sama memuat berita "Tindakan H.B.N.O. terhadap Oeroesan Palestina," yang memperlihatkan bahwa NU bersama PSII, Al-Irsyad, Muhammadiyah, Persyarikatan Ulama, Djamiyatul Washiliyah, dan organisasi Islam lain bersepakat menyerahkan urusan Palestina agar dipusatkan melalui Al-Majlis Islam A'la Indonesia di Surabaya. Ini menunjukkan bahwa Palestina pernah menjadi titik persatuan umat Islam Indonesia, melampaui perbedaan tradisionalis-modernis. Bahkan pada Muktamar NU yang ke 14 di Magelang tahun 1939 KH Hadrotu Syaikh Hasyim Asyari memberikan maklumat tanggal 27 Rajab adalah Hari Palestina untuk memperkuat kepedulian NU pada Palestina yang saat itu mengalami penjajahan Inggris, saat itu belum berdiri negara Israel.

Pada 1948, PBNU Bagian Penerbitan dan Penyiaran menerbitkan buku KH. Saifuddin Zuhri, Palestina dari Zaman ke Zaman (Zuhri 1948). Buku kecil ini penting karena memperlihatkan bahwa tokoh NU tidak hanya merespons Palestina melalui doa, tetapi juga melalui produksi pengetahuan, pendidikan publik, dan pembentukan kesadaran antikolonial. Dalam pendahuluannya, Ismail Banda menyebut buku itu sebagai "satu 'nafiri' jang mendengung keras di angkasa, membangunkan umat Indonesia dan menarik perhatiannja terhadap Palestina." H. Aboebakar, dalam pengantar buku yang sama, menegaskan kedekatan nasib Indonesia dan Palestina sebagai bangsa yang sama-sama mengalami penjajahan, lalu menyerukan agar umat Indonesia "bahu-membahu dengan saudara-saudara kita kaum Muslimin di Palestina, jang senasib dengan kita." Kutipan ini penting: sejak awal, NU membaca Palestina bukan hanya sebagai isu agama, tetapi juga sebagai cermin nasib bangsa terjajah.

Kepedulian itu juga mengambil bentuk organisasi dan tindakan moral. Dalam buku KH. Saifuddin Zuhri, pada bagian "Dunia Islam Indonesia Solidair Pengurus Besar Nahdlatoel 'Oelama Mengambil Tindakan," disebutkan: "Suasana dan penderitaan Ummat Islam di Palestina sangat menarik perhatian Ummat Islam di Indonesia. Apa jg. sedang dirasakan oleh saudara2 kita disana, maka Ummat Islam di Indonesia pun ingin hendak ikut

merasakan djuga…. NAHDLATOEL 'OELAMA sebagai satu2nja Gerakan Ummat Islam jang terbesar di Indonesia tentu sadja tidak akan tinggal diam." Kalimat ini menunjukkan bahwa NU memahami penderitaan Palestina sebagai penderitaan yang harus dirasakan bersama, bukan sekadar berita luar negeri. Pada 12 November 1938, di bawah pimpinan KH. Mahfudz Siddiq, PBNU mengedarkan seruan kepada berbagai ormas Islam agar mengambil sikap terhadap Palestina, sekaligus memerintahkan konsulat, cabang, dan ranting NU untuk memberi sokongan moril dan materil kepada umat Islam Palestina. PBNU juga memerintahkan qunut nazilah. Bahkan ketika pemerintah kolonial Hindia Belanda melarang qunut nazilah untuk Palestina, KH. Saifuddin Zuhri mencatat dengan tajam: "Pemerintah Hindia Belanda di Batavia melarang Ummat Islam Indonesia membantu dan membela saudara-saudaranja Ummat Islam di Palestina, sekalipun sokongan itu berupa do'a sadja."

Kepemimpinan NU dalam perjuangan antikolonial juga tampak kuat dalam Konferensi Islam Asia Afrika (KIAA) di Bandung pada 6–14 Maret 1965. KH Idham Chalid, Ketua Umum PBNU saat itu, memainkan peran sentral sebagai Ketua Panitia Nasional sekaligus Ketua Organizing Committee KIAA, sementara KH Achmad Sjaichu, tokoh penting PBNU lainnya, menjabat sebagai Sekretaris Jenderal Organizing Committee. Konferensi yang dibuka secara resmi oleh Presiden Soekarno ini diikuti delegasi dari puluhan negara Asia-Afrika dan secara eksplisit diarahkan untuk membangun solidaritas umat Islam dalam menghadapi kolonialisme, imperialisme, dan neo-kolonialisme. KIAA bahkan menegaskan kerja sama bangsa-bangsa Muslim Asia-Afrika dalam bidang politik, ekonomi, kebudayaan, ilmu pengetahuan, kepemudaan, perempuan, dan sosial, dengan cita-cita menciptakan dunia yang merdeka, damai, adil, dan terbebas dari segala bentuk penjajahan.

Data ini sangat penting bagi NU hari ini. Jika pada masa kolonial Belanda saja doa untuk Palestina dianggap cukup berbahaya hingga dilarang, maka kita dapat melihat bahwa solidaritas Palestina sejak awal memang dipahami sebagai tindakan politik-moral yang mengganggu kekuasaan kolonial. Karena itu, ketika hari ini solidaritas Palestina kembali dicurigai sebagai radikalisme, NU perlu membaca kecurigaan itu sebagai kelanjutan pola lama: kolonialisme selalu takut ketika umat Islam menghubungkan iman, doa, pengetahuan, dan perlawanan terhadap penjajahan. Memori historis ini perlu masuk dalam kaderisasi, bahtsul masail, pendidikan pesantren, madrasah, kampus, khutbah, media NU, dan forum warga NU.

Dari memori historis inilah NU perlu melangkah ke agenda strategis yang lebih terlembaga. Spirit Komite Hijaz dapat dikontekstualisasikan kembali dalam ruang geopolitik modern melalui pembentukan semacam "Komite Palestina." Komite ini tidak boleh berhenti sebagai badan penyalur bantuan

karitatif, tetapi perlu berfungsi sebagai pusat literasi geopolitik, dekolonisasi epistemik, pendidikan publik, advokasi kemanusiaan, dan diplomasi internasional NU. Kalau tantangan 1 abad pertama NU adalah wahabisme, sehingga NU membentuk Komite Hijaz, maka tantangan abad ke 2 NU adalah zionisme global, sehingga NU perlu membentuk Komite Palestina. Komite ini dapat bekerja melalui tiga pilar: pertama, mengintegrasikan kajian Palestina, kolonialisme pemukim, apartheid, Islamofobia, dan mandat antikolonial Indonesia ke dalam perbincangan-perbincangan intelektual NU; kedua, menggerakkan diplomasi track-two di forum lintas iman internasional untuk membongkar dan menandingi narasi Zionisme politik serta Christian Zionism; ketiga, membangun counter-propaganda digital berbasis Aswaja untuk menghadapi penetrasi hasbara di ruang publik Muslim. Dengan cara ini, NU tidak hanya bereaksi terhadap krisis, tetapi merebut kembali otoritas narasi moderasi sebagai jalan keadilan dan pembebasan manusia.

Ketiga, NU perlu mengembangkan versinya sendiri soal Palestina sebagai pegangan bagi umat agar mereka tidak terpengauh propaganda yang sangat masif. Misal NU, membuat sikap apakah yang terjadi di Gaza itu genosida karena Israel berupaya keras untuk mengaburkan genosida ini sebagai perang biasa. Apakah Benjamin Setanyahu penjahat perang seperti yang sudah dinyatakan ICC, dan harus diajukan ke pengadilan internasional? Apakah Gaza itu wilayah Palestina ataukah wilayah Israel karena Israel tidak akan melepaskan Gaza. Apakah yang terjadi di Gaza dan Lebanon itu genosida atau self defense? Apakah benar bahwa Islam adalah agama terror dan ancaman bagi peradaban sebagaimana yang sering diungkapkan oleh Netanyahu, elit Israel dan eli AS? Apakah benar Hamas yang gerakan perlawanan itu kelompok teroris? Ataukah seperti yang dinyatakan para aktivis kemanusiaan bahwa Hamas adalah organisasi perlawanan atas penjajahan sebagaimana Nelson Mandela melawan Apartheid di Afrika Selatan? Apakah benar bahwa brutalitas Israel baru dimulai pada Oktober 2023? NU perlu membuat versinya sendiri untuk melindungi umat, agama, aswaja dan bangsa dan negara dari propaganda zionis.

Keempat, NU perlu mengembangkan literasi geopolitik Aswaja. Literasi ini bukan indoktrinasi anti-Barat atau anti-agama lain. Ia adalah kemampuan membaca struktur kuasa: kolonialisme pemukim, apartheid, blokade, Islamofobia, antisemitisme, Christian Zionism, lobi politik, industri militer, media, hasbara, algoritma, dan politik moderasi. Data tidak boleh menggantikan etika, tetapi etika tanpa data mudah dianggap retorika.

Literasi geopolitik Aswaja ini membutuhkan penguatan Critical Islamic Studies dalam tradisi NU. Yang dimaksud bukan studi Islam yang sekadar mengulang agenda riset Barat, donor internasional, atau proyek keamanan global, melainkan studi Islam yang mampu membaca agama, kekuasaan,

kolonialisme, kapitalisme perang, rasialiasi Islam, sektarianisasi, dan produksi pengetahuan secara kritis dari kepentingan umat dan tradisi sendiri. Critical Islamic Studies penting agar NU tidak hanya menjadi objek penelitian, mitra proyek, atau dekorasi moderasi di panggung global, tetapi menjadi subjek intelektual yang menyusun peta masalahnya sendiri. Dalam kerangka ini, pesantren, kampus NU, lembaga riset, dan media keilmuan NU perlu melahirkan kajian yang berani bertanya: siapa yang menentukan agenda riset tentang Islam? Siapa yang mendanai program moderasi? Kepentingan geopolitik apa yang bekerja di balik bahasa dialog, toleransi, deradikalisasi, dan kerja sama internasional? Siapa yang diuntungkan ketika umat Islam diminta diam terhadap Palestina atas nama harmoni? NU perlu membaca agama, kekuasaan, kolonialisme, kapitalisme perang, rasialisasi Islam, sektarianisasi, dan produksi pengetahuan secara kritis (Pappé et al., 2024).

Karena itu, NU perlu menyusun agenda keilmuan dan gerakannya sendiri berdasarkan prioritas, kepentingan, sejarah, dan tradisi NU sendiri. Agenda NU tidak boleh mengambil dari narasi colonial, atau ditentukan oleh agen asing, lembaga donor, jaringan diplomatik, atau forum global yang mengiming-imingi dana, perjalanan internasional, akses panggung, sertifikat pengakuan, dan status sebagai "Muslim moderat" selama NU bersedia melunakkan kritik terhadap kolonialisme, apartheid, atau genosida. Kerja sama internasional tetap penting, tetapi kerja sama itu harus berada di bawah kedaulatan etik dan intelektual NU. NU dapat berdialog dengan siapa pun, tetapi tidak boleh menjual ukuran moralnya. NU dapat hadir di panggung global, tetapi tidak boleh membiarkan panggung global menentukan siapa yang boleh dibela, siapa yang harus dikritik, dan isu mana yang harus didiamkan. Daripada pelatihan moderasi yang menganggap agama sendiri bermasalah dan membuah jatuh ke dalam narasi zionis, lebih baik ke penguatan ekonomi, penguatan teknologi informasi, penguatan AI, semua itu lebih bermanfaat untuk nahdhiyyin.

Kelima NU perlu menjaga moderasi dari pembajakan imperial. Dalam setiap kerja dialog, perdamaian, dan kerja sama internasional, NU perlu bertanya: apakah forum ini menyebut penjajahan sebagai penjajahan? Apakah ia memberi ruang kepada suara Palestina? Apakah ia membedakan Yahudi dari Zionisme politik? Apakah ia menolak antisemitisme sekaligus menolak Islamofobia? Apakah ia menuntut penghentian kekerasan terhadap warga sipil? Apakah ia mengakui mandat antikolonial Indonesia? Apakah ia menghormati kedaulatan NU untuk menentukan agenda moral dan intelektualnya sendiri? Jika tidak, dialog berisiko menjadi normalisasi.

Keenam, NU perlu membangun solidaritas lintas iman yang antikolonial. Banyak orang Yahudi, Kristen, Muslim, sekuler, akademisi, aktivis HAM,

jurnalis, dan warga dunia membela Palestina karena alasan kemanusiaan. NU harus menjadikan mereka mitra. Solidaritas Palestina bukan perang agama; ia perjuangan melawan kolonialisme, apartheid, dan genosida. Dengan kerangka ini, NU dapat bekerja sama dengan gereja Palestina, kelompok Yahudi anti-Zionis, akademisi dekolonial, lembaga HAM, dan gerakan masyarakat sipil global tanpa kehilangan identitas Aswaja. Solidaritas lintas iman yang sehat bukan solidaritas yang meminta korban diam demi harmoni, tetapi solidaritas yang berani menyebut penindasan, melindungi korban, dan menolak kebencian agama sekaligus menolak kolonialisme.

Ketujuh, NU perlu menolak sektarianisasi. Perbedaan Sunni-Syiah harus dibahas dengan ilmu dan adab, bukan dijadikan alat geopolitik untuk membenarkan agresi terhadap Iran, Lebanon, Yaman, atau komunitas Syiah. NU dapat tetap berpegang pada Aswaja sambil menolak pembunuhan warga sipil Syiah, sebagaimana NU dapat membela Palestina tanpa menyetujui semua aktor politik Palestina. Ukuran moralnya adalah keadilan, bukan identitas mazhab.

Kedelapan, NU perlu menempatkan mustad'afin sebagai pusat Aswaja. Dalam Al-Qur'an dan tradisi Islam, pembelaan terhadap yang tertindas bukan aksesori moral, melainkan bagian dari iman sosial. Jika Aswaja hanya menjadi identitas kultural tanpa keberpihakan kepada korban, ia kehilangan ruh. Dalam konteks hari ini, mustad'afin mencakup anak-anak Gaza, warga Lebanon selatan, korban perang Iran, rakyat Yaman, pengungsi Suriah, korban drone Pakistan dan Somalia, warga Afghanistan dan Irak yang hidup dalam akibat perang, serta semua komunitas yang hidup di bawah kolonialisme, perang, rasisme, dan kemiskinan struktural.

Kesembilan, NU perlu membangun mekanisme respons cepat berbasis data ketika terjadi krisis kemanusiaan. Respons itu dapat berupa pernyataan moral, bahan khutbah, infografik, kajian pesantren, rekomendasi diplomasi publik, dan rujukan hukum internasional yang mudah dipakai warga. Dengan cara ini, solidaritas tidak berhenti pada emosi sesaat, tetapi menjadi kerja pengetahuan, pendidikan, advokasi, dan penguatan nalar keumatan. Mekanisme ini juga penting agar warga NU tidak selalu terlambat merespons narasi global. Ketika hasbara, Islamofobia, dan propaganda perang bergerak cepat di media sosial, NU memerlukan perangkat respons yang cepat, akurat, beradab, dan berbasis data.

Dengan langkah-langkah ini, NU tidak sedang menciptakan agenda baru, melainkan melanjutkan memori lama, sanad keilmuan dan sanad pergerakan para ulama pendiri NU. Dari Komite Hijaz, qunut nazilah Palestina, celengan derma untuk yatim dan janda Palestina, penerbitan Palestina dari Zaman ke Zaman, hingga seruan persatuan umat melalui MIAI, kepemimpinan dalam konferensi Asia Afrika (1965), Resolusi Jihad, sejarah NU menunjukkan satu

garis yang jelas: Aswaja tidak pernah dimaksudkan sebagai netralitas di hadapan penjajahan. Aswaja adalah jalan ilmu, adab, keadilan, dan pembelaan terhadap bangsa yang dizalimi. Tugas NU hari ini ialah memperbarui warisan itu dalam bahasa zaman sekarang: membangun Critical Islamic Studies, menyusun agenda geopolitik Aswaja secara mandiri, menolak agenda moderasi yang ditentukan dari luar, dan memastikan bahwa kehadiran NU di panggung global tidak dibeli dengan diam terhadap Palestina.

Simpulan

Tulisan ini menunjukkan bahwa hubungan NU, Islam, dan Zionisme global tidak cukup dipahami sebagai persoalan luar negeri atau sikap terhadap satu negara. Persoalannya juga menyangkut produksi pengetahuan: bagaimana Islam dikonstruksi sebagai ancaman, bagaimana kekerasan kolonial dinormalisasi melalui bahasa keamanan, dan bagaimana moderasi dapat dilepaskan dari keadilan. Dalam pengertian yang dibatasi dalam artikel ini, Zionisme global bukan kekuatan rahasia tunggal, melainkan konvergensi terbuka antara ideologi politik, kebijakan negara, lobi, diplomasi publik, kepentingan militer, dan dukungan keagamaan yang menopang dominasi Israel atas Palestina.

Analisis ini juga memperlihatkan bahwa hasbara, Islamofobia, Zionisme Kristen, dan sektarianisasi bekerja melalui konteks yang berbeda, tetapi dapat menghasilkan akibat yang saling menguatkan: Palestina kehilangan kedudukan sebagai subjek sejarah; kritik terhadap penjajahan dicurigai sebagai ekstremisme; dan umat Islam didorong menilai korban melalui kategori keamanan yang dibentuk pihak dominan. Namun hubungan itu tidak boleh dipahami secara deterministik. Aktor-aktor Barat, Yahudi, Kristen, maupun Muslim tidak tunggal, dan di dalam semua komunitas tersebut terdapat perlawanan terhadap kolonialisme, apartheid, antisemitisme, Islamofobia, dan pembunuhan warga sipil.

Bagi NU, tantangannya adalah merebut kembali Aswaja sebagai etika keadilan. Tawassuth tidak berarti netral di antara penjajah dan korban. Tawazun tidak berarti menyamakan kekuatan yang menduduki dengan bangsa yang diduduki. Tasamuh tidak berarti menerima apartheid atas nama harmoni. I'tidal menuntut ukuran moral dan hukum yang konsisten kepada semua pelaku. Dengan kerangka ini, pembelaan terhadap Palestina tidak bertentangan dengan penolakan terhadap antisemitisme; kritik terhadap Zionisme tidak menutup dialog antaragama; dan solidaritas kepada korban tidak mengharuskan pembenaran terhadap seluruh tindakan aktor Palestina, Iran, atau kelompok bersenjata mana pun.

Sejarah kepedulian NU terhadap Palestina sejak 1938 menunjukkan bahwa kesadaran geopolitik bukan agenda asing bagi organisasi ini. Warisan itu perlu diterjemahkan ke dalam kerja pengetahuan yang lebih sistematis: penguatan kajian kritis di pesantren dan perguruan tinggi, literasi propaganda, pusat data kemanusiaan, solidaritas lintas iman yang antikolonial, serta mekanisme respons publik berbasis bukti. Dengan demikian, moderasi NU tidak menjadi bahasa aman bagi tatanan yang timpang, tetapi jalan beradab untuk membela mustad'afin, menolak kebencian agama, dan menentang penjajahan sesuai amanat Islam dan konstitusi Indonesia.

Keterbatasan tulisan ini terletak pada sifatnya sebagai esai kritis berbasis pustaka. Ia belum menguji secara empiris bagaimana wacana geopolitik tersebut diterima oleh warga, pesantren, elite, dan lembaga NU. Penelitian berikutnya perlu menganalisis dokumen resmi, jaringan kerja sama, pemberitaan media, dan pandangan aktor NU agar hubungan antara narasi global dan praktik moderasi dapat dinilai secara lebih terukur.

Referensi

Magazine. (2026, June 26). Why "ungrounding" is the defining feature of Israel's genocide. https://www.972mag.com/podcast-eyal-weizman-ungrounding-gaza-genocide/

The Arab Center for the Advancement of Social Media. (2024, January 17). Hashtag Palestine 2023: Palestinian digital rights during war.

Amnesty International. (2022). Israel's apartheid against Palestinians: Cruel system of domination and crime against humanity (Index No. MDE 15/5141/2022).

Aouragh, M. (2016). Hasbara 2.0: Israel's public diplomacy in the digital age. Middle East Critique. https://doi.org/10.1080/19436149.2016.1179432

Aouragh, M. (2026). Digital illusions, political delusions: Israel's hasbara propaganda revisited in a time of genocide. Third World Quarterly, 47(10), 2022–2047. https://doi.org/10.1080/01436597.2026.2619061

Ariel, Y. (2006). An unexpected alliance: Christian Zionism and its historical significance. Modern Judaism, 26(1), 74–100. https://doi.org/10.1093/mj/kjj001

B'Tselem. (2021). A regime of Jewish supremacy from the Jordan River to the Mediterranean Sea: This is apartheid. B'Tselem.

Banu, U. A. B. R. A. (1993). Fundamentalist Islam: A threat to the West? Islamic Studies, 32(1), 113–125.

Benard, C. (2004). Civil democratic Islam: Partners, resources, and strategies. RAND Corporation.

Bouchat, C. J. (1996). A fundamentalist Islamic threat to the West. Studies in Conflict & Terrorism, 19(4), 339–352.

Boyer, P. (1992). When time shall be no more: Prophecy belief in modern American culture. Harvard University Press.

Bush, A. F. (2009). The implications of Christian Zionism for mission. International Bulletin of Missionary Research, 33(3), 144–150. https://doi.org/10.1177/239693930903300305

Conforti, Y. (2024). Zionism and the Hebrew Bible: From religious holiness to national sanctity. Middle Eastern Studies, 60(3), 483–497. https://doi.org/10.1080/00263206.2023.2246231

Dale, W. (2004). The impact of Christian Zionism on American policy. American Diplomacy, 9(2).

Deliso, C. (2007). The coming Balkan caliphate: The threat of radical Islam to Europe and the West. Praeger Security International.

Durbin, S. (2013). "I will bless those who bless you": Christian Zionism, fetishism, and unleashing the blessings of God. Journal of Contemporary Religion, 28(3), 507–521. https://doi.org/10.1080/13537903.2013.831667

Durbin, S. (2014). Christian Zionism in the United States, 1930–2020 [Doctoral dissertation/open access dissertation].

Euro-Med Human Rights Monitor. (2023, November 29). Int'l committee must be formed to investigate Israeli army's abandonment of five infants, now dead, alone in Gaza hospital.

Einstein, A., Arendt, H., Hook, S., et al. (1948, December 4). New Palestine Party: Visit of Menachem Begin and aims of political movement discussed. The New York Times, p. 12.

Erakat, N., Li, D., & Reynolds, J. (2023). Race, Palestine, and international law. AJIL Unbound, 117, 77–81. https://doi.org/10.1017/aju.2023.9

Falk, R., & Tilley, V. (2017). Israeli practices towards the Palestinian people and the question of apartheid (Palestine and the Israeli Occupation, Issue No. 1, E/ESCWA/ECRI/2017/1). United Nations Economic and Social Commission for Western Asia.

Finney, M. (2016). Christian Zionism, the US, and the Middle East: A sketch and brief analysis. In M. J. Sandford (Ed.), The Bible, Zionism, and Palestine: The Bible's role in conflict and liberation in Israel-Palestine (pp. 20–31). Relegere Academic Press.

Forensic Architecture. (2024). A cartography of genocide: Israel's conduct in Gaza since October 2023. Goldsmiths, University of London. https://forensic-architecture.org/investigation/a-cartography-of-genocide

Gause, F. G., III. (2014). Beyond sectarianism: The new Middle East Cold War. Brookings Doha Center.

Goldman, S. (2007). Christians and Zionism: A review essay. American Jewish History, 93(2), 245–260. https://doi.org/10.1353/ajh.2007.0022

Gur-Ze'ev, I., & Pappé, I. (2003). Beyond the destruction of the other's collective memory. Theory, Culture & Society, 20(1), 93–108.

Haddad, H. S. (1974). The biblical bases of Zionist colonialism. Journal of Palestine Studies, 3(4), 97–113. https://doi.org/10.2307/2535451

Hashemi, N., & Postel, D. (Eds.). (2017). Sectarianization: Mapping the new politics of the Middle East. Oxford University Press.

Human Rights Watch. (2021, April 27). A threshold crossed: Israeli authorities and the crimes of apartheid and persecution.

Human Rights Watch. (2023, December 21). Meta's broken promises: Systemic censorship of Palestine content on Instagram and Facebook.

Human Rights Watch. (2024, June 5). Lebanon: Israel's white phosphorus use risks civilian harm.

Human Rights Watch. (2026, March 9). Lebanon: Israel unlawfully using white phosphorus.

Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? Foreign Affairs, 72(3), 22–49.

Huntington, S. P. (1996). The clash of civilizations and the remaking of world order. Simon & Schuster.

International Court of Justice. (2024, January 26). Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel): Order of 26 January 2024.

Jędrzejewska, K. (2020). Hasbara: Public diplomacy with Israeli characteristics. Toruń International Studies. https://doi.org/10.12775/TIS.2020.008

Lewis, D. M. (2014). The origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and evangelical support for a Jewish homeland. Cambridge University Press.

Mamdani, M. (2004). Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror. Pantheon Books.

Masalha, N. (2009). Reading the Bible with the eyes of the Canaanites: Neo-Zionism, political theology and the land traditions of the Bible (1967 to Gaza 2009). Holy Land Studies, 8(1), 55–108. https://doi.org/10.3366/E147494750900032X

McAlister, M. (2005). Epic encounters: Culture, media, and U.S. interests in the Middle East since 1945 (Updated ed.). University of California Press.

McDoom, O. S. (2026). It's Hamas' fault, you're an antisemite, and we had no choice: Techniques of genocide denial in Gaza. Journal of Genocide Research, 28(3), 615–632. https://doi.org/10.1080/14623528.2025.2556582

Merkley, P. C. (1998). The politics of Christian Zionism, 1891–1948. Frank Cass.

Pappé, I. (2006b). The ethnic cleansing of Palestine. Oneworld.

Pappé, I. (2008). Zionism as colonialism: A comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa. South Atlantic Quarterly, 107(4), 611–633.

Pappé, I. (2009). De-terrorising the Palestinian national struggle: The roadmap to peace. Critical Studies on Terrorism, 2(2), 127–146. https://doi.org/10.1080/17539150903021399

Pappé, I. (2012). Shtetl colonialism: First and last impressions of indigeneity by colonised colonisers. Settler Colonial Studies, 2(1), 39–58.

Pappé, I. (2016). The Bible in the service of Zionism: "We do not believe in God, but he nonetheless promised us Palestine." In I. Hjelm & T. L. Thompson (Eds.), History, archaeology and the Bible forty years after "historicity" (pp. 205–217). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315690780-16

Pappé, I. (2017). The biggest prison on earth: A history of the occupied territories. Oneworld.

Pappé, I. (2020). An indicative archive: Salvaging Nakba documents. Journal of Palestine Studies, 49(3), 22–40. https://doi.org/10.1525/jps.2020.49.3.22

Pappé, I. (2024b). A very short history of the Israel–Palestine conflict. Oneworld.

Pappé, I., Dana, T., & Naser-Najjab, N. (2024). Palestine Studies, knowledge production, and the struggle for decolonisation. Middle East Critique, 33(2), 173–193. https://doi.org/10.1080/19436149.2024.2342189

Phillips, M. (2006). Londonistan: How Britain is creating a terror state within. Gibson Square.

Rabasa, A., Benard, C., Schwartz, L. H., & Sickle, P. (2007). Building moderate Muslim networks. RAND Corporation. https://doi.org/10.7249/MG574

Rood, J. M., & Rood, P. W. (2011). Is Christian Zionism based on bad theology? Cultural Encounters, 7(1), 37–48.

Russell, W. F. (2013). Islam: A threat to civilization. First Edition Design Publishing.

Sabel, R. (2017). Review of Israel's public diplomacy: The problems of hasbara, 1966–1975, by J. Cummings. Israel Journal of Foreign Affairs. https://doi.org/10.1080/23739770.2017.1287249

Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books.

Said, E. W. (1979). The question of Palestine. Times Books.

Said, E. W. (1997). Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world. Vintage.

Schleifer, R. (2003). Jewish and contemporary origins of Israeli hasbara. Jewish Political Studies Review, 15(1/2), 123–153.

Sela, R. (2021). Resilient resistance: Colonial biblical, archaeological and ethnographical imaginaries in the work of Chalil Raad (Khalīl Raʿd), 1891–1948. In Imaging and imagining Palestine (pp. 185–226). Brill.

Setiawan, M. B. (2023, October 9). Jejak kepedulian NU terhadap masalah Palestina. Hidayatullah.com.

Shapiro, F. L. (2015). Christian Zionism: Navigating the Jewish-Christian border. Wipf and Stock.

Sizer, S. (2004). Christian Zionism: Road-map to Armageddon? InterVarsity Press.

Sizer, S. (2010). The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon? Transformation, 27(2), 122–132. https://doi.org/10.1177/0265378810362541

The Lancet. (2025). Gaza: A moral and public health crisis. The Lancet, 406, 542.

Tweissi, B. (2024). How Israel lost the 2023 Gaza propaganda war. Al-Muntaqa: New Perspectives on Arab Studies, 7(1), 127–141.

United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. (2025, September 16). Israel has committed genocide in the Gaza Strip, UN

Commission finds. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.

United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. (2026, June). Israel continues to commit genocide and other atrocity crimes by deliberately targeting Palestinian children, UN Commission finds. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.

Wahid, H. (1999). Telikungan kapitalisme global. FKGMNU.

Weber, T. P. (2004). On the road to Armageddon: How evangelicals became Israel's best friend. Baker Academic.

Weizman, E. (2026). Ungrounding: The architecture of genocide. Fern Press.

Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. Journal of Genocide Research, 8(4), 387–409.

Yiftachel, O. (2009). "Creeping apartheid" in Israel-Palestine. Middle East Report, 253, 7–15, 37.

Zidni, E., & Zahroh, E. S. (2023). Analisis konsistensi Nahdlatul Ulama (NU) mendorong kemerdekaan Palestina. Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture, 4(1), 55–81.

Zuhri, S. (1948). Palestina dari zaman ke zaman. PBNU Bagian Penerbitan dan Penyiaran.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Menjadi Nahdliyin di Media Sosial: Vernakularisasi Identitas dalam @Nugarislucu

Busro
UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
busro@uinsgd.ac.id

Abdul Wasik
UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
abdulwasik@uinsgd.ac.id

Abstrak

Media sosial telah memperluas produksi identitas keagamaan dari komunikasi institusional menjadi praktik representasi yang dilakukan oleh aktor informal. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana akun humor @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, dan humor. Penelitian ini menggunakan analisis isi kualitatif terhadap korpus awal 1.040 unggahan @NUgarislucu di platform X, dengan pengodean pada kategori bahasa keseharian, dunia sosial pesantren, dan habitus Nahdliyin, serta analisis multimodal yang terbatas pada unggahan yang maknanya melibatkan gambar atau video. Hasil penelitian menunjukkan tiga mekanisme utama. Pertama, bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan akrab, dan permainan kata menerjemahkan identitas NU ke dalam register komunikasi keseharian. Kedua, representasi kiai, gus, santri, pondok, sarung, kopiah, tahlilan, berkat, dan kehidupan kampung menempatkan identitas Nahdliyin dalam lingkungan sosial, material, dan ritual yang mudah dikenali. Ketiga, penggambaran kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, kesantunan, dan humor membentuk habitus Nahdliyin sebagaimana dikonstruksi oleh akun tersebut. Temuan tersebut menunjukkan bahwa identitas agama digital dapat dibentuk dan dipertahankan melalui pengalaman kultural yang dijalani, bukan hanya melalui reproduksi doktrin, afiliasi formal, dan komunikasi organisasi. Orisinalitas penelitian ini terletak pada penggunaan perspektif vernakularisasi untuk menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin dipilih, dikemas ulang, dan diedarkan melalui akun humor informal melalui bahasa, simbol, praktik, dan afeksi dalam keseharian. @NUgarislucu dalam penelitian ini dipahami sebagai produsen representasi digital, bukan sebagai suara resmi PBNU atau seluruh warga Nahdliyin.

Kata Kunci: identitas Nahdliyin; vernakularisasi agama; agama digital; humor keagamaan; media sosial; pesantren

DOI: 10.51716/ta.v45i2.753 **Copyright ©** Author

Abstract

Social media have expanded the production of religious identity beyond institutional communication into representational practices undertaken by informal actors. This study aims to analyse how the humour account @NUgarislucu vernacularises Nahdliyin identity through conversational language, the social world of pesantren, communal rituals, village life, and humour. The study employs qualitative content analysis of an initial corpus of 1,040 posts published by @NUgarislucu on the X platform, with coding focused on everyday language, the social world of pesantren, and Nahdliyin habitus. A limited multimodal analysis is also applied to posts whose meanings depend on images or videos. The findings identify three main mechanisms. First, Javanese, informal Indonesian, code-switching, familiar forms of address, and wordplay translate NU identity into the register of everyday communication. Second, representations of kiai, gus, santri, pondok, sarongs, kopiah, tahlilan, berkat, and village life situate Nahdliyin identity within recognisable social, material, and ritual settings. Third, representations of simplicity, gratitude, togetherness, courtesy, and humour construct a particular Nahdliyin habitus as portrayed by the account. These findings demonstrate that digital religious identity can be formed and sustained through lived cultural experience, rather than solely through the reproduction of doctrine, formal affiliation, and organisational communication. The originality of this study lies in its use of a vernacularisation perspective to explain how Nahdliyin identity is selected, repackaged, and circulated by an informal humour account through everyday language, symbols, practices, and affect. In this study, @NUgarislucu is understood as a producer of digital representations rather than as the official voice of PBNU or of Nahdliyin as a whole.

Keyword: *Nahdliyin identity; religious vernacularisation; digital religion; religious humour; social media; pesantren*

Pendahuluan

Produksi identitas keagamaan di media sosial tidak lagi sepenuhnya berlangsung secara hierarkis melalui doktrin, keputusan, ceramah, dan saluran komunikasi resmi lembaga agama. Mediatization memperluas arena produksi makna keagamaan karena individu, anggota komunitas, dan aktor informal dapat memproduksi, mengedarkan, serta menegosiasikan sendiri representasi agama dalam komunikasi digital (Radde-Antweiler, 2018). Melalui komentar, unggahan personal, dan interaksi antarpengguna, audiens tidak lagi hanya menjadi penerima pesan, tetapi turut membentuk batas keanggotaan dan makna identitas keagamaan, termasuk identitas Muslim yang diperdebatkan melalui respons pengguna di YouTube (Abanoz, 2022). Akun dan komunitas tidak resmi juga dapat menampilkan pengalaman, posisi, serta ketegangan internal yang tidak selalu terakomodasi dalam narasi

institusional, sehingga representasi komunitas agama menjadi lebih beragam dan dinegosiasikan secara terbuka (Sbardelotto, 2019). Pada saat yang sama, meme memungkinkan lembaga, media keagamaan, dan anggota biasa mengemas simbol serta pengalaman agama dalam bentuk visual-humoristis yang mudah dikenali dan dibagikan (P. Brubaker et al., 2017). Dengan demikian, media sosial tidak menghapus peran lembaga agama, tetapi mengubah produksi identitas menjadi proses yang lebih tersebar dan partisipatif, tempat identitas keagamaan dihasilkan melalui perjumpaan antara otoritas institusional, kreativitas pengguna, praktik keseharian, dan budaya platform.

Dalam perubahan lanskap tersebut, akun @NUgarislucu menjadi kasus yang relevan karena menggunakan nama, profil visual, serta rujukan budaya yang secara langsung diasosiasikan dengan Nahdlatul Ulama, tetapi tidak memosisikan dirinya sebagai kanal resmi organisasi. Akun tersebut secara eksplisit menyatakan bahwa profilnya merupakan "akun hiburan dan rekreasi" yang berisi ajakan untuk "guyon dan nyantai", bahkan menggambarkan gaya komunikasinya sebagai sesuatu yang "khas warga NU di perkampungan" (NU Garis Lucu, 2024). Representasi identitas Nahdliyin dalam akun ini diproduksi melalui bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, istilah seperti *kiai*, *gus*, *santri*, dan *pondok*, simbol budaya seperti sarung dan kopiah, ritual seperti tahlilan dan pembagian *berkat*, serta cerita tentang pekerjaan, pengajian, dan kehidupan di kampung. Perpaduan antara simbol NU, pengalaman pesantren, dan humor keseharian menjadikan @NUgarislucu sebagai lokasi yang relevan untuk menelaah bagaimana identitas Nahdliyin diterjemahkan dalam komunikasi digital. Namun, karena dikelola sebagai akun humor informal, unggahannya harus dipahami sebagai representasi tertentu tentang ke-Nahdliyin-an, bukan sebagai pernyataan resmi PBNU atau gambaran yang mewakili seluruh warga NU.

Penelitian terdahulu yang relevan dengan kajian ini dapat dipetakan ke dalam tiga rumpun, yaitu agama dan identitas di media digital, NU dan budaya Nahdliyin, serta humor dalam komunikasi keagamaan. Pada rumpun pertama, penelitian menunjukkan bahwa media digital tidak sekadar menyediakan saluran baru bagi penyampaian pesan agama, tetapi juga mengaburkan batas antara praktik daring dan luring, ruang sakral dan sekuler, serta produsen dan penerima pesan keagamaan (Peterson, 2020). Platform digital memungkinkan komunitas keagamaan mempertahankan hubungan sosial dan membangun kembali identitas kolektif dalam bentuk komunitas virtual (Borowik, 2018). Pada saat yang sama, ruang digital membuka peluang bagi tokoh agama, anggota awam, dan aktor noninstitusional untuk berpartisipasi dalam produksi pengetahuan serta menegosiasikan otoritas keagamaan. Staehle (Staehle, 2020), misalnya,

memperlihatkan bahwa media daring dapat menjadi ruang bagi rohaniwan dan umat untuk mengkritik otoritas institusional, sedangkan Zaid et al. (Zaid et al., 2022) menunjukkan bahwa influencer Muslim membangun bentuk otoritas yang lebih personal dan komunikatif melalui budaya media sosial. Temuan-temuan tersebut menegaskan bahwa penelitian agama digital telah berkembang dalam menjelaskan perubahan pada praktik, komunitas, identitas, dan otoritas keagamaan. Meskipun demikian, perhatian utamanya masih banyak tertuju pada komunitas virtual, pergeseran otoritas, produksi pengetahuan agama, dan peran influencer; cara akun humor informal menerjemahkan identitas kolektif suatu organisasi keagamaan ke dalam bahasa daerah, simbol budaya, dan pengalaman keseharian belum menjadi perhatian utama.

Rumpun kedua mencakup penelitian mengenai NU, pesantren, otoritas kiai, budaya santri, serta pembentukan identitas Nahdliyin. Kajian dalam rumpun ini memperlihatkan bahwa identitas Nahdliyin terbentuk melalui hubungan yang erat antara organisasi, tradisi keagamaan, jaringan pesantren, kepemimpinan kiai, dan kehidupan sosial masyarakat. Pribadi (2013), misalnya, menunjukkan bahwa pesantren, NU, dan kiai merupakan tiga unsur utama dalam jaringan keagamaan yang menopang budaya santri di Madura. Dalam jaringan tersebut, kiai tidak hanya berperan sebagai pemegang otoritas keagamaan, tetapi juga sebagai pemimpin sosial, sedangkan pesantren menjadi ruang pendidikan sekaligus ruang reproduksi nilai dan identitas kultural. Pada tingkat organisasi dan politik, Fealy (2008) memperlihatkan bahwa orientasi dan perubahan pemikiran NU berkaitan dengan dinamika kepentingan, politik internal, serta penafsiran terhadap *Khittah* NU. Sementara itu, Budiatri (Budiatri, 2025) menunjukkan bahwa nilai toleransi di lingkungan NU dan Nahdliyin bersifat dinamis serta tidak selalu diterapkan secara seragam oleh seluruh anggotanya. Perhatian terhadap identitas Nahdliyin dalam media sosial mulai terlihat dalam penelitian Marijan et al. (2025), yang mengkaji perebutan makna dan klaim atas identitas Nahdliyin dalam wacana Pemilihan Presiden 2024. Namun, penelitian tersebut terutama menempatkan identitas Nahdliyin dalam konteks kontestasi politik. Secara keseluruhan, kajian NU dan pesantren telah berkembang melalui pendekatan sejarah, antropologi, politik, pendidikan, dan organisasi, tetapi penelitian yang menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin direpresentasikan oleh akun informal melalui bahasa daerah, simbol pesantren, ritual keseharian, dan humor di media sosial masih terbatas.

Rumpun ketiga mencakup penelitian mengenai humor agama, satire, parodi, meme keagamaan, dan penggunaan humor dalam komunikasi populer. Humor pada dasarnya memiliki fungsi ganda: dapat membangun

identifikasi dan solidaritas, memperjelas pesan, menegakkan norma kelompok, sekaligus membedakan komunitas dari pihak luar (Meyer, 2000). Dalam konteks keagamaan, sifat ganda tersebut membuat humor dapat digunakan untuk mengakrabkan ajaran, menyampaikan kritik terhadap kemunafikan atau otoritas, serta membuka refleksi baru mengenai kesakralan; tetapi humor juga dapat menghasilkan pembatasan dan eksklusi (Houck, 2016). Perkembangan media digital memperluas fungsi tersebut melalui meme yang menggabungkan teks, gambar, simbol agama, dan referensi budaya populer. Brubaker et al. (P. Brubaker et al., 2017) menunjukkan bahwa meme keagamaan yang diproduksi oleh institusi, media, dan anggota komunitas dapat membangun pengalaman budaya bersama serta memperkuat rasa keanggotaan kelompok. Meme juga dapat dipahami sebagai tindakan komunikatif yang memungkinkan pengguna menyampaikan sikap dan makna melalui kombinasi unsur verbal dan visual (Grundlingh, 2018). Sementara itu, Oyebode dan Unuabonah (2022) menunjukkan bahwa metafora multimodal dalam meme agama dapat menghubungkan narasi kitab suci dengan pengalaman kontemporer, sehingga pesan agama menjadi lebih mudah dikenali dalam kehidupan sehari-hari. Secara keseluruhan, penelitian terdahulu telah menjelaskan humor sebagai sarana hiburan, komunikasi, kritik, pembentukan solidaritas, dan negosiasi batas-batas komunitas. Namun, humor belum cukup dijelaskan sebagai mekanisme vernakularisasi yang menerjemahkan identitas keagamaan-organisasional ke dalam bahasa daerah, simbol budaya, pengalaman keseharian, dan gaya komunikasi di media sosial.

Ketiga rumpun penelitian tersebut memperlihatkan bahwa digitalisasi praktik keagamaan, kebudayaan pesantren dan identitas Nahdliyin, serta humor dalam komunikasi agama telah dikaji secara cukup luas, tetapi cenderung berkembang sebagai bidang pembahasan yang terpisah. Kajian agama digital umumnya menekankan perubahan praktik, komunitas, dan otoritas; kajian NU dan pesantren lebih banyak membahas jaringan kiai–santri, pendidikan, organisasi, politik, dan nilai sosial-keagamaan; sedangkan penelitian humor keagamaan berfokus pada hiburan, dakwah, kritik, solidaritas, dan negosiasi batas-batas komunitas. Penelitian yang mempertemukan ketiga bidang tersebut masih terbatas dalam menjelaskan bagaimana akun humor informal menerjemahkan identitas keagamaan-organisasional ke dalam bentuk yang lebih dekat dengan kehidupan pengguna media sosial. Secara khusus, belum banyak perhatian diberikan pada proses ketika identitas Nahdliyin direpresentasikan melalui bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, pengalaman kehidupan di kampung, serta disposisi santai dan humoris. Kesenjangan tersebut membuka ruang untuk mengkaji @NUgarislucu bukan

sebagai suara resmi NU, melainkan sebagai arena digital tempat identitas Nahdliyin dipilih, dikemas, dan dinegosiasikan melalui logika komunikasi platform serta budaya keseharian.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana akun @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, dan humor. Berdasarkan tujuan tersebut, pertanyaan utama penelitian ini adalah: Bagaimana akun @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui representasi bahasa, simbol, praktik keagamaan, pengalaman keseharian, dan humor di media sosial X?

Dengan menggunakan konsep *vernacular religion* dari Primiano (1995) dan *lived religion* dari McGuire (2008), artikel ini berargumen bahwa dalam representasi @NUgarislucu, pusat pemaknaan identitas Nahdliyin bergeser dari doktrin dan afiliasi organisasi formal menuju agama sebagaimana dialami, dipraktikkan, dan dikomunikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Konsep *vernacular religion* mengarahkan perhatian pada cara agama dipahami, ditafsirkan, dan dipraktikkan oleh manusia dalam konteks sosial-budaya tertentu, sedangkan perspektif *lived religion* menempatkan rutinitas, pengalaman, relasi sosial, dan praktik keseharian sebagai arena penting bagi pembentukan makna keagamaan. Dalam kerangka ini, bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta humor tidak diperlakukan sebagai unsur tambahan dari identitas NU, melainkan sebagai perangkat yang membuat identitas tersebut dapat dikenali dan dihidupi dalam ruang digital. Akun @NUgarislucu dengan demikian merepresentasikan identitas Nahdliyin bukan sekadar keanggotaan institusional, tetapi sebagai cara berbicara, berinteraksi, menjalankan tradisi, membangun kebersamaan, dan menghadapi persoalan melalui disposisi humoristis.

Penelitian ini menggunakan analisis isi kualitatif terhadap unggahan media sosial yang dilengkapi dengan analisis multimodal terbatas pada unggahan yang memuat gambar atau video. Analisis isi kualitatif dipilih karena memungkinkan materi komunikasi diklasifikasikan secara sistematis berdasarkan kategori yang relevan dengan pertanyaan penelitian tanpa melepaskan teks dari konteks produksi dan maknanya (Schreier, 2012). Unit analisis primer adalah unggahan yang dipublikasikan oleh akun @NUgarislucu. Setiap unit mencakup teks unggahan, tanggal publikasi, ID dan URL status, kedudukan unggahan sebagai unggahan mandiri atau balasan, emoji, *mention*, media visual atau audiovisual, konteks tweet induk apabila tersedia, serta jumlah komentar, tanda suka, dan *retweet* sebagai metadata pendukung. Pembedaan antara unggahan mandiri dan balasan dilakukan berdasarkan struktur data dan keberadaan *mention* di awal teks,

kemudian diperiksa kembali melalui URL status pada unggahan yang dipilih sebagai data representatif. Unit analisis substantif dibatasi pada unggahan yang merepresentasikan identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta karakter keseharian yang dikonstruksi oleh akun. Dengan demikian, @NUgarislucu diperlakukan sebagai produsen representasi digital, bukan sebagai akun resmi atau sumber yang mewakili pandangan keseluruhan NU dan Nahdliyin.

Data awal terdiri atas 1.040 unggahan @NUgarislucu yang tersimpan dalam spreadsheet hasil ekspor. Unggahan dikumpulkan dari akun publik @NUgarislucu di platform X menggunakan layanan ExportComments.com dan diunduh pada 11 Februari 2026. File hasil ekspor memuat nama dan nama pengguna akun, ID unggahan, tanggal publikasi, teks, jumlah *retweet*, komentar, tanda suka, sumber unggahan, URL gambar, dan URL status. Teks beserta metadata disimpan dalam format spreadsheet, sedangkan gambar, cuplikan video, dan konteks percakapan yang relevan didokumentasikan melalui URL status dan tangkapan layar. Tweet induk diperiksa apabila diperlukan untuk memahami balasan dari akun. Namun, karena dataset tidak selalu memuat teks lengkap tweet induk, seluruh komentar pengikut, atau media audiovisual secara utuh, balasan yang sangat singkat tidak dapat dijadikan bukti utama apabila konteks percakapannya tidak dapat diverifikasi. Metadata interaksi digunakan untuk menggambarkan tingkat keterlibatan relatif suatu unggahan, bukan untuk menyimpulkan persetujuan audiens.

Kerangka pengodean disusun berdasarkan pertanyaan penelitian dan disempurnakan melalui pembacaan berulang terhadap korpus. Pengodean mencakup tiga kategori utama. Pertama, bahasa keseharian, yang meliputi bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan, ejaan percakapan, emoji, dan permainan kata. Kedua, dunia sosial pesantren, yang mencakup figur kiai dan gus, identitas santri dan pondok, kegiatan ngaji dan TPQ, sarung dan kopiah, tahlilan, berkat, serta kehidupan kampung. Ketiga, habitus Nahdliyin yang direpresentasikan akun melalui kesantaian, kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, humor, dan sikap tidak mudah marah. Satu unggahan dapat menerima lebih dari satu kode apabila memuat beberapa unsur representasi secara bersamaan.

Analisis dilakukan melalui tujuh tahap. Pertama, seluruh korpus dibaca untuk mengidentifikasi variasi bahasa, simbol, praktik, dan karakter yang berulang. Kedua, pengodean awal diterapkan pada unggahan yang relevan. Ketiga, kode-kode yang memiliki kedekatan makna dikelompokkan ke dalam kategori yang lebih luas. Keempat, kategori diperiksa kembali berdasarkan konsistensi definisi dan kemunculannya dalam korpus. Kelima, dipilih dua hingga empat unggahan representatif untuk menjelaskan setiap pola utama.

Keenam, hubungan antara teks, emoji, gambar, dan video dianalisis pada unggahan multimodal. Ketujuh, pola-pola tersebut diinterpretasikan untuk menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin diterjemahkan ke dalam bahasa, simbol, praktik, dan disposisi yang dekat dengan pengalaman keseharian. Konsistensi analisis dijaga melalui penggunaan buku kode, pencatatan perubahan definisi kode, dokumentasi alasan pemilihan data, dan pemeriksaan ulang terhadap hasil pengodean.

Pada unggahan bergambar, analisis memperhatikan objek dan figur yang ditampilkan, simbol keagamaan, komposisi visual, teks yang melekat pada gambar, serta hubungan antara unsur visual dan keterangan unggahan. Analisis tersebut bertolak dari pemahaman bahwa makna visual dihasilkan melalui hubungan antara pilihan representasional, komposisi, dan konteks komunikasinya (Kress & van Leeuwen, 2020). Pada unggahan berbentuk video, analisis dibatasi pada adegan, teks layar, suara, dan unsur audiovisual yang berhubungan langsung dengan pertanyaan penelitian. Dengan demikian, analisis multimodal tidak diterapkan pada seluruh korpus, melainkan hanya pada data yang maknanya tidak dapat dipahami secara memadai melalui teks.

Hasil dan Pembahasan

Bahasa Keseharian sebagai Vernakularisasi Identitas

Penggunaan bahasa Jawa dan bahasa Indonesia yang informal merupakan salah satu pola utama dalam representasi identitas Nahdliyin di akun @NUgarislucu. Bahasa vernakular tersebut tidak hanya menjadi pilihan gaya komunikasi, tetapi juga menempatkan identitas NU dalam lingkungan budaya yang dekat dengan kehidupan di kampung dan pesantren. Akun tersebut mendeskripsikan kontennya sebagai ajakan untuk “guyon dan nyantai” yang dianggap “khas warga NU di perkampungan” (NU Garis Lucu, 2024c). Kata guyon dan nyantai membangun kesan akrab dan tidak formal, sedangkan penyebutan warga NU di perkampungan menghubungkan identitas Nahdliyin dengan lingkungan sosial sehari-hari. Pada unggahan yang sama, ungkapan Jawa kakean cangkem—terlalu banyak bicara—digunakan untuk menyebut orang yang mengomentari setiap persoalan. Perpaduan bahasa tersebut memperlihatkan bahwa identitas NU ditampilkan melalui cara berbicara dan berinteraksi, bukan hanya melalui doktrin atau struktur organisasi.

Gambar 1 Penggunaan Bahasa Vernakular dalam Representasi Identitas Nahdliyin

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 1, akun tersebut menggabungkan bahasa Indonesia informal dan kosakata Jawa dalam satu narasi tentang karakter komunikasinya. Istilah *guyon*, *nyantai*, *ngengkel*, dan *kakean cangkem* tidak hanya menghasilkan suasana humoris, tetapi juga membentuk kode budaya yang lebih mudah dipahami oleh pembaca yang familiar dengan lingkungan sosial Nahdliyin. Penggunaan bahasa informal mengurangi jarak antara akun dan pengikut, sedangkan penyebutan "warga NU di perkampungan" menempatkan humor sebagai bagian dari kehidupan sosial dalam komunitas. Pada saat yang sama, pernyataan bahwa ajakan berdebat "tidak dilayani" menunjukkan bahwa bahasa vernakular juga digunakan untuk menentukan jenis interaksi yang diterima atau ditolak oleh akun.

Percampuran bahasa Jawa dan bahasa Indonesia juga digunakan ketika akun merespons tuduhan terhadap NU. Dalam salah satu unggahannya, akun tersebut menyebut beberapa tuduhan yang diterimanya, seperti "antek zionis", "buzzer politik", dan penerima "uang haram tambang" (NU Garis Lucu, 2024b). Setelah menyebut tuduhan tersebut dalam bahasa Indonesia, akun itu menambahkan ungkapan *ngono yo enek ae seng percoyo*—begitu pun masih saja ada yang percaya. Peralihan bahasa tersebut menandai perubahan dari penyampaian informasi menjadi evaluasi yang lebih personal dan humoris. Bahasa Indonesia memungkinkan persoalan itu dipahami oleh audiens yang lebih luas, sedangkan bahasa Jawa menciptakan kedekatan dengan pengikut yang memiliki latar budaya yang serupa. Kritik terhadap NU dengan demikian tidak dijawab melalui bahasa kelembagaan, melainkan

melalui percakapan informal yang menempatkan akun sebagai bagian dari warga NU biasa.

Bahasa Jawa juga berfungsi sebagai sapaan akrab dan penanda hubungan sosial antara akun dan pengikutnya. Kata-kata seperti *sam*, *konco*, *arek*, *nggeh*, dan *nyuwun sewu* digunakan dalam berbagai percakapan. Sebagai contoh, akun tersebut menggunakan ungkapan *konco gateli* untuk menyebut teman yang dianggap menjengkelkan, tetapi menyertainya dengan emoji tertawa (NU Garis Lucu, 2024c). Penggunaan kata *konco* menempatkan pihak yang dibicarakan dalam hubungan pertemanan, sementara ejekan dan emoji mempertahankan suasana percakapan yang ringan. Dalam unggahan lain, akun tersebut mengawali pertanyaan kepada Grok dengan ungkapan "Nyuwun sewu" sebelum menanyakan kemungkinan hubungannya dengan bisnis tambang (NU Garis Lucu, 2025). Penggabungan bentuk kesopanan Jawa dengan teknologi kecerdasan buatan mempertemukan tata krama tradisional dan budaya platform digital dalam satu percakapan yang humoris.

Ungkapan pesantren dan istilah keagamaan juga disampaikan dalam gaya percakapan sehari-hari. Ketika membahas perdebatan, akun tersebut menulis, "Debat ngeneki wes biasa nang pondok," yang berarti bahwa perdebatan semacam itu sudah biasa terjadi di pesantren (NU Garis Lucu, 2024a). Pernyataan tersebut dilanjutkan dengan ungkapan *mari ngono mangan talaman*—setelah itu makan bersama dalam satu nampan—dan perbandingan dengan pengguna X yang menyebut perdebatan tersebut sebagai "tantrum". Perpaduan bahasa pesantren, bahasa Jawa, istilah populer media sosial, dan emoji tertawa menampilkan perdebatan sebagai praktik yang tidak selalu merusak hubungan sosial. Dalam representasi tersebut, perbedaan pendapat dapat berlangsung secara intens, tetapi tetap disertai kebersamaan dalam kehidupan pesantren.

Bahasa vernakular semakin kuat melalui ejaan yang tidak formal, pemendekan kata, dan penyusunan aktivitas sehari-hari. Dalam sebuah unggahan, akun tersebut menggambarkan kehidupan seorang warga melalui rangkaian kegiatan "pagi ngopi", "siang pergi ke sawah", "sore ngajar ngaji", dan "malam ikut tahlilan" (NU Garis Lucu, 2024d). Ungkapan seperti *ngopi*, *ngajar ngaji*, *tahlilan*, *berkat*, dan *matur suwun* menghubungkan pekerjaan, pendidikan agama, ritual komunal, makanan, dan rasa syukur. Identitas Nahdliyin dengan demikian tidak dijelaskan melalui definisi formal, melainkan melalui rangkaian aktivitas yang mempertemukan kehidupan ekonomi, keagamaan, dan sosial dalam satu pengalaman keseharian.

Permainan kata juga digunakan untuk menghubungkan ritual NU dengan karakter sosial warga Nahdliyin. Akun tersebut menyatakan bahwa orang NU "banyak syukurnya dan gak gampang sambat" karena ketika masih hidup memperoleh *berkat*, sedangkan setelah meninggal dikirimi tahlil setiap

malam Jumat (NU Garis Lucu, 2024e). Permainan antara *sambat*, *berkat*, kehidupan, dan kematian mengubah praktik ritual menjadi narasi humoris tentang kebersamaan dan hubungan timbal balik dalam komunitas. Tahlilan tidak hanya direpresentasikan sebagai ritual keagamaan, tetapi juga sebagai praktik sosial yang menghubungkan makanan, doa, ingatan terhadap orang yang telah meninggal, dan solidaritas warga.

Temuan tersebut menunjukkan bahwa bahasa vernakular dalam akun @NUgarislucu bekerja melalui percampuran bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, ungkapan pesantren, sapaan akrab, ejaan percakapan, emoji, serta permainan kata. Bahasa tersebut mengurangi jarak antara akun dan pengikut sekaligus membentuk kode budaya yang lebih mudah dikenali oleh pembaca yang sudah familier dengan kehidupan Nahdliyin. Identitas NU tidak hanya dinyatakan melalui nama organisasi atau penjelasan doktrinal, tetapi juga dihadirkan melalui cara berbicara, menyapa, bercanda, berdebat, serta menceritakan praktik keagamaan sehari-hari.

Dunia Sosial Pesantren, Ritual, dan Kehidupan Kampung

Identitas Nahdliyin dalam akun @NUgarislucu juga direpresentasikan melalui figur keagamaan, identitas santri, praktik pengetahuan, simbol budaya, dan ritual komunal. Istilah *kiai*, *gus*, *santri*, *anak pondokan*, *ngaji*, dan *bahtsul masail*, serta simbol seperti sarung, kopiah, tahlilan, dan berkat, menghadirkan dunia sosial pesantren dalam komunikasi digital. Unsur-unsur tersebut tidak disampaikan sebagai definisi formal mengenai NU, melainkan ditempatkan dalam lelucon, percakapan, kritik, dan gambaran kehidupan sehari-hari. Berdasarkan fungsinya, simbol pesantren dan figur keagamaan tersebut dapat dikelompokkan sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 1.

Tabel 1 Kategori Simbol Pesantren dan Figur Keagamaan dalam Unggahan @NUgarislucu

Kategori	**Penanda dalam unggahan**	**Fungsi representasi**
Figur otoritas	Kiai dan gus	Menghadirkan otoritas keagamaan khas NU dalam hubungan yang relatif akrab
Identitas sosial	Santri dan anak pondokan	Menampilkan kesederhanaan, kerendahan hati, dan latar kehidupan pesantren
Praktik pengetahuan	Ngaji, TPQ, dan *bahtsul masail*	Menunjukkan tradisi pembelajaran agama dan otoritas penetapan hukum

Simbol budaya	Sarung dan kopiah	Menandai penampilan, afiliasi budaya, dan habitus Nahdliyin
Ritual komunal	Tahlilan, berkat, dan kirim doa	Menempatkan agama dalam kehidupan bersama dan solidaritas komunitas

Catatan. Kategori disusun berdasarkan pengelompokan tematik terhadap istilah, figur, simbol, dan praktik keagamaan yang muncul dalam unggahan @NUgarislucu selama periode penelitian.

Otoritas, Identitas Santri, dan Praktik Pengetahuan

Kiai dan *Gus* ditampilkan sebagai figur yang memiliki otoritas keagamaan, tetapi tetap dapat dibicarakan dengan bahasa yang akrab dan humoris. Dalam salah satu unggahan, akun tersebut menulis, "Mesti ora nduwe akun X kiai iku," yang berarti bahwa kiai yang sedang dibicarakan mungkin tidak memiliki akun X (NU Garis Lucu, 2024c). Unggahan tersebut mempertemukan figur kiai dengan persoalan kehadiran di media sosial. Otoritas kiai tetap diakui, tetapi keterbatasan keterlibatannya dalam budaya platform dijadikan bahan humor. Hal ini menunjukkan bahwa figur kiai tidak ditampilkan sebagai otoritas yang sepenuhnya terpisah dari percakapan publik, melainkan sebagai bagian dari dunia sosial Nahdliyin yang sedang berhadapan dengan perubahan media.

Sapaan *gus* juga digunakan untuk menampilkan hubungan yang relatif cair antara figur agama dan pengguna media sosial. Dalam suatu percakapan imajiner, akun tersebut menulis, "Gus, kenapa di kasus ini kamu kok mingkem?" dan menjawabnya dengan kalimat, "Ya biar beda sama kamu. Tiap ada apa-apa mangap terus" (NU Garis Lucu, 2024e). Dialog tersebut menempatkan *Gus* sebagai figur yang dapat disapa, dipertanyakan, dan dilibatkan dalam humor. Meskipun demikian, jawaban yang diberikan mempertahankan kewenangan figur tersebut untuk menentukan kapan perlu berbicara atau memilih untuk diam. Humor dalam unggahan ini tidak sepenuhnya menghilangkan otoritas, tetapi mengubah cara otoritas itu dibicarakan di ruang digital.

Identitas santri direpresentasikan melalui kesederhanaan penampilan dan kehidupan di pondok. Akun tersebut menyatakan, "*Maaf aku hanya anak pondokan, yang outfitnya cuma kaos dan sarungan*" (NU Garis Lucu, 2025b). Istilah *anak pondokan* menunjukkan latar sosial-keagamaan pesantren, sedangkan kaos dan sarung menjadi simbol kesederhanaan santri. Penggunaan kata *outfit*, yang berasal dari bahasa populer di media sosial, mempertemukan identitas pesantren dengan budaya penampilan di dunia digital. Sementara itu, ungkapan "hanya anak pondokan" membentuk kesan merendahkan diri yang disampaikan secara humoris. Kesederhanaan

tersebut bukan hanya kekurangan material, tetapi juga ditampilkan sebagai karakter yang melekat pada identitas santri.

Gambar 2 Representasi Identitas Anak Pondokan melalui Kaos dan Sarung

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 2, makna unggahan dibentuk melalui hubungan antara teks dan penampilan visual. Sarung berfungsi sebagai simbol budaya yang menghubungkan subjek dengan kehidupan pesantren, sedangkan kata *outfit* menempatkan simbol tersebut dalam bahasa populer generasi digital. Dengan cara ini, identitas santri tidak direpresentasikan sebagai sesuatu yang sepenuhnya terpisah dari modernitas. Simbol pesantren justru dihadirkan kembali dalam format dan bahasa yang mudah dikenali dalam budaya media sosial.

Tradisi pengetahuan Nahdliyin direpresentasikan melalui aktivitas ngaji dan penyebutan *bahtsul masail*. Dalam sebuah unggahan, akun tersebut menggambarkan rutinitas seorang warga yang pada sore hari "*ngajar ngaji anak TPQ*" sebelum mengikuti tahlilan pada malam hari (NU Garis Lucu, 2024f). Ngaji dalam unggahan tersebut tidak ditempatkan sebagai aktivitas individual, melainkan sebagai praktik transmisi pengetahuan agama kepada

anak-anak. Penyebutan TPQ juga menunjukkan bahwa pendidikan agama menjadi bagian dari rutinitas sosial yang berjalan berdampingan dengan kegiatan ekonomi dan ritual komunal.

Batas antara percakapan populer dan otoritas formal keagamaan terlihat ketika akun tersebut menyatakan, "*Kalau urusan fatwa biar tim bahtsul Masail NU saja*" (NU Garis Lucu, 2025d). Pernyataan ini menegaskan bahwa meskipun akun aktif membicarakan persoalan agama, akun tersebut tidak mengklaim memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum. Fatwa ditempatkan sebagai ranah *bahtsul masail*, sedangkan akun mempertahankan perannya sebagai ruang hiburan dan percakapan. Dengan demikian, gaya komunikasi yang cair tidak sepenuhnya menghapus pembagian otoritas dalam tradisi Nahdliyin.

Simbol Pesantren dan Ritual Komunal

Sarung dan kopiah digunakan sebagai penanda visual yang menghubungkan penampilan individu dengan budaya santri. Dalam unggahan mengenai "anak pondokan", sarung dipadukan dengan kaos untuk menampilkan kesederhanaan penampilan santri (NU Garis Lucu, 2025b). Sarung tidak hanya berfungsi sebagai pakaian, tetapi juga sebagai penanda kedekatan dengan kehidupan pondok dan tradisi Nahdliyin. Penggunaan istilah populer *outfit* untuk menyebut kaos dan sarung menunjukkan bahwa simbol tradisional pesantren dapat dikemas kembali sebagai bagian dari ekspresi identitas dalam budaya media sosial.

Kopiah muncul dalam unggahan yang ditujukan kepada akun @MuhammadiyinGL. Dalam unggahan tersebut, @NUgarislucu bertanya, "*Pengen ngasih hadiah kakak @MuhammadiyinGL kopyah ini, mau gak ya?*" (NU Garis Lucu, 2025a). Unggahan tersebut disertai video yang memperlihatkan seorang perempuan mengenakan kopiah hitam berhias emblem saat berada di dalam mobil. Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 3, makna unggahan dibentuk melalui hubungan antara teks, kopiah sebagai objek visual, pemakainya, dan penyebutan akun @MuhammadiyinGL. Karena itu, kopiah dalam unggahan ini tidak cukup dianalisis hanya sebagai penanda pakaian keagamaan, tetapi juga sebagai objek humor visual dan komunikasi antaridentitas organisasi Islam.

Gambar 3 Kopiah sebagai Objek Humor dalam Interaksi @NUgarislucu dan @MuhammadiyinGL

Gambar 3 memperlihatkan bahwa humor tidak hanya dibentuk oleh kalimat unggahan, tetapi juga oleh ketidakterdugaan visual. Kopiah yang lazim diasosiasikan dengan penampilan laki-laki Muslim dan lingkungan santri dikenakan oleh seorang perempuan dalam suasana nonformal di dalam mobil. Ketidaksesuaian antara asosiasi kultural kopiah dan konteks visual tersebut menghasilkan efek humor. Penggunaan kata "hadiah", sapaan "kakak", dan pertanyaan "mau gak ya?" semakin memperkuat nada akrab sehingga komunikasi tidak terkesan sebagai perdebatan identitas keagamaan.

Penyebutan @MuhammadiyinGL juga menempatkan kopiah sebagai sarana percakapan humoristis antara dua akun yang membawa identitas organisasi Islam yang berbeda. Unggahan tersebut tidak menghapus batas antara NU dan Muhammadiyah, karena kedua identitas tetap dikenali melalui nama akun masing-masing. Namun, batas tersebut diolah melalui sapaan kekeluargaan dan pertukaran simbolik yang ringan. Kopiah dengan demikian menjalankan dua fungsi sekaligus: sebagai penanda budaya Muslim-santri

dan sebagai objek humor yang memungkinkan hubungan antaridentitas organisasi dibicarakan dalam suasana yang akrab. Temuan ini menunjukkan bahwa simbol keagamaan di media sosial tidak hanya digunakan untuk menegaskan afiliasi, tetapi juga dapat dimodifikasi menjadi materi visual yang membangun kedekatan, permainan identitas, dan interaksi lintas kelompok.

Tahlilan, berkat, dan doa yang dikirimkan direpresentasikan sebagai praktik yang menghubungkan kehidupan keagamaan dengan hubungan sosial. Dalam gambaran mengenai kehidupan Pak Murtaji, akun tersebut menyusun rangkaian aktivitas mulai dari bekerja di sawah, mengajar ngaji di TPQ, mengikuti tahlilan, hingga pulang membawa berkat (NU Garis Lucu, 2024f). Rangkaian tersebut menunjukkan bahwa ritual tidak berdiri sendiri dari pekerjaan dan kehidupan di kampung. Tahlilan menjadi bagian dari ritme kehidupan sehari-hari yang mempertemukan pendidikan agama, pertemuan warga, makanan, dan kegembiraan bersama.

Hubungan antara ritual dan solidaritas komunitas juga terlihat dalam pernyataan bahwa orang NU "*banyak syukurnya dan gak gampang sambat" karena ketika hidup memperoleh berkat, sedangkan setelah meninggal dikirimi tahlil setiap malam Jumat*" (NU Garis Lucu, 2024g). Meskipun disampaikan sebagai humor, unggahan tersebut menempatkan tahlilan sebagai mekanisme untuk mempertahankan ingatan dan hubungan antara orang yang masih hidup dan orang yang telah meninggal. Berkat menjadi simbol pertukaran sosial dalam ritual, sedangkan doa menjadi simbol keberlanjutan hubungan komunal setelah kematian.

Secara keseluruhan, figur keagamaan dan simbol pesantren dalam akun @NUgarislucu membentuk representasi dunia sosial Nahdliyin yang menghubungkan otoritas, identitas, pengetahuan, penampilan, dan ritual. Kiai dan gus menghadirkan otoritas yang tetap dihormati meskipun dibicarakan secara akrab; santri dan anak pondokan merepresentasikan kesederhanaan kehidupan pesantren; ngaji dan *bahtsul masail* menunjukkan tradisi transmisi pengetahuan dan penetapan hukum; sarung dan kopiah menjadi penanda visual identitas; sedangkan tahlilan, berkat, dan doa menempatkan agama dalam kehidupan bersama. Identitas Nahdliyin dengan demikian hadir bukan hanya sebagai keanggotaan organisasi, tetapi sebagai dunia sosial yang dikenali melalui figur, pakaian, praktik belajar, ritual, dan hubungan komunal.

Tahlilan, kirim doa, berkat, dan kegiatan mengaji dalam unggahan @NUgarislucu tidak terutama direpresentasikan sebagai persoalan hukum atau doktrin keagamaan. Praktik-praktik tersebut ditempatkan dalam kehidupan sehari-hari warga, mulai dari kegiatan bekerja, mengajar anak-anak, berkumpul di musala, membagikan makanan, hingga mendoakan orang

yang telah meninggal. Representasi tersebut memperlihatkan bahwa ritual NU dipahami sebagai pengalaman sosial yang menghubungkan praktik keagamaan dengan relasi antarwarga dan kehidupan kampung. Pola representasi ritual tersebut dapat diringkas dalam Tabel 2.

Tabel 2 Representasi Ritual NU sebagai Pengalaman Sosial Sehari-hari

Praktik atau unsur ritual	**Penanda dalam unggahan**	**Fungsi representasi**
Tahlilan	Tahlilan malam hari dan malam Jumat	Menempatkan ritual dalam rutinitas kehidupan warga
Kirim doa	Penyebutan nama orang yang telah meninggal	Mempertahankan ingatan dan hubungan sosial setelah kematian
Berkat	Makanan yang dibawa pulang setelah tahlilan	Menunjukkan dimensi material dan pertukaran sosial dalam ritual
Ngaji dan TPQ	Mengajar ngaji kepada anak-anak	Menghubungkan ritual dengan pendidikan agama antargenerasi
Kehidupan musala	Kirim doa di musala terdekat	Menampilkan musala sebagai ruang pertemuan dan ingatan komunal
Kehidupan kampung	Sawah, TPQ, tahlilan, dan berkat	Mengintegrasikan pekerjaan, pendidikan, agama, dan kebersamaan

Salah satu representasi paling lengkap terlihat dalam unggahan yang menggambarkan kehidupan Pak Murtaji. Akun tersebut menceritakan rangkaian aktivitas "*pagi ngopi*", "*siang pergi ke sawah*", "*sore ngajar ngaji anak TPQ*", dan "*malam ikut tahlilan pulang bawa berkat*" (NU Garis Lucu, 2024f). Urutan tersebut menempatkan kegiatan keagamaan dalam satu rangkaian dengan pekerjaan dan kehidupan keluarga. Mengajar ngaji tidak disajikan sebagai aktivitas profesional atau kelembagaan, melainkan sebagai bagian dari kontribusi warga terhadap pendidikan agama anak-anak. Demikian pula, tahlilan ditempatkan sebagai kegiatan malam yang melengkapi aktivitas ekonomi dan sosial sepanjang hari.

Gambaran tersebut juga menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan berlangsung dalam struktur waktu sehari-hari. Pagi dan siang digunakan untuk bekerja, sore untuk mengajar ngaji, sedangkan malam menjadi waktu berkumpul untuk tahlilan. Agama tidak direpresentasikan sebagai kegiatan yang terpisah dari kehidupan duniawi, melainkan sebagai bagian dari ritme sosial masyarakat kampung. Frasa "*pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi*" menunjukkan bahwa ritual juga mengandung pengalaman material dan emosional. Berkat menjadi makanan yang dibawa pulang, sedangkan tertawa bersama menunjukkan suasana sosial yang menyertai kegiatan tersebut.

Hubungan antara tahlilan, berkat, kirim doa, dan kehidupan musala menjadi lebih jelas dalam unggahan pada tanggal 13 Desember 2024. Akun tersebut menyatakan bahwa orang NU "*banyak syukurnya dan gak gampang sambat*" karena ketika masih hidup memperoleh berkat, sedangkan setelah meninggal dikirimi tahlil setiap malam Jumat dan namanya disebut dalam kirim doa di musala terdekat (NU Garis Lucu, 2024g). Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 4, unggahan tersebut menghubungkan makanan, kematian, doa, musala, dan rasa syukur dalam satu narasi humoris tentang kehidupan warga NU.

Gambar 4 Tahlilan, Berkat, dan Kirim Doa dalam Kehidupan Nahdliyin

Gambar 4 memperlihatkan tiga lapisan representasi ritual. Lapisan pertama adalah praktik keagamaan, yaitu tahlilan dan pengiriman doa bagi orang yang telah meninggal. Lapisan kedua adalah hubungan sosial, yaitu pembagian berkat, pelaksanaan kegiatan malam Jumat, dan penyebutan nama di musala. Lapisan ketiga adalah humor yang menghubungkan kehidupan dan kematian: ketika masih hidup seseorang memperoleh makanan, sedangkan setelah meninggal, ia tetap memperoleh doa. Hubungan yang tidak terduga antara berkat dan doa kiriman menghasilkan efek jenaka,

tetapi sekaligus menampilkan komunitas sebagai pihak yang tetap memberikan perhatian kepada anggotanya setelah kematian.

Penyebutan "musala terdekat" juga menempatkan musala sebagai ruang sosial, bukan sekadar tempat pelaksanaan ibadah secara individual. Musala digambarkan sebagai tempat warga berkumpul, menyebut nama orang yang telah meninggal, dan mempertahankan ingatan kolektif melalui doa. Kedekatan lokasi yang ditandai dengan kata "terdekat" menunjukkan bahwa praktik tersebut berakar pada lingkungan tempat tinggal. Dengan demikian, hubungan dengan komunitas tidak berhenti ketika seseorang meninggal, tetapi dilanjutkan melalui ritual yang dilaksanakan secara berkala.

Berkat memiliki posisi penting dalam representasi tersebut karena menjadi penghubung antara dimensi keagamaan dan material ritual. Dalam unggahan tentang Pak Murtaji, berkat dibawa pulang setelah tahlilan (NU Garis Lucu, 2024f). Sementara itu, dalam unggahan tentang rasa syukur warga NU, berkat digambarkan sebagai sesuatu yang "dijatah" ketika seseorang masih hidup (NU Garis Lucu, 2024g). Berkat tidak hanya direpresentasikan sebagai makanan, tetapi juga sebagai tanda keikutsertaan dalam kegiatan komunal dan bentuk pertukaran sosial antarwarga. Humor tentang berkat dapat dipahami karena makanan tersebut merupakan pengalaman yang familier dalam kehidupan ritual komunitas.

Kedua unggahan tersebut menunjukkan bahwa ritual NU direpresentasikan sebagai rangkaian pengalaman yang menyatukan pendidikan agama, pekerjaan, makanan, doa, ingatan, dan kebersamaan. Tahlilan tidak hanya ditampilkan sebagai ritual yang dibicarakan dalam perdebatan teologis, tetapi sebagai aktivitas yang memiliki waktu, tempat, peserta, dan konsekuensi sosial. Mengajar ngaji menghubungkan generasi dewasa dengan anak-anak; tahlilan mempertemukan warga; berkat memperluas pengalaman ritual ke dalam rumah tangga; sedangkan kirim doa mempertahankan hubungan dengan anggota komunitas yang telah meninggal.

Dengan demikian, akun @NUgarislucu merepresentasikan ritual Nahdliyin sebagai praktik keagamaan yang hidup dalam struktur keseharian masyarakat. Humor membuat praktik tersebut tampil ringan dan mudah dikenali, tetapi tidak menghilangkan dimensi sosialnya. Tahlilan, berkat, kirim doa, ngaji, TPQ, dan kehidupan musala membentuk gambaran agama sebagai pengalaman bersama yang berlangsung melalui pendidikan, pertemuan warga, pembagian makanan, pemeliharaan ingatan, dan solidaritas komunal.

Kehidupan kampung sebagai ruang sosial Nahdliyin

Kehidupan kampung dalam unggahan @NUgarislucu direpresentasikan sebagai ruang yang menghubungkan pekerjaan, pendidikan agama, ritual komunal, dan hubungan antarwarga. Kampung tidak hanya berfungsi sebagai latar geografis, tetapi menjadi lingkungan sosial tempat identitas Nahdliyin dipraktikkan melalui aktivitas sederhana seperti minum kopi, bekerja di sawah, memelihara ternak, mengajar anak-anak, mengikuti tahlilan, dan berbagi makanan. Representasi ini menunjukkan bahwa identitas NU ditempatkan dalam satu siklus kehidupan sehari-hari, bukan hanya dalam keanggotaan organisasi atau kegiatan keagamaan formal. Pola kehidupan kampung yang muncul dalam data dapat diringkas dalam Tabel 3.

Tabel 3 Dimensi Kehidupan Kampung dalam Representasi Identitas Nahdliyin

Dimensi kehidupan	**Penanda dalam unggahan**	**Fungsi representasi**
Aktivitas ekonomi	Memelihara sapi, bekerja di sawah, dan menyiangi padi	Menampilkan pekerjaan sederhana sebagai bagian dari kehidupan warga
Pendidikan agama	Mengajar ngaji anak-anak TPQ	Menunjukkan pewarisan pengetahuan agama antargenerasi
Ritual komunal	Tahlilan malam hari dan kirim doa di musala	Menempatkan agama dalam kegiatan bersama warga
Pertukaran sosial	Membawa pulang berkat	Menghubungkan ritual dengan makanan dan kehidupan rumah tangga
Hubungan antarwarga	Berkumpul, berdoa, belajar, dan tertawa bersama	Menunjukkan kedekatan sosial dalam kehidupan kampung
Orientasi emosional	Ngopi, bersyukur, santai, dan tertawa	Merepresentasikan kehidupan sederhana yang dijalani secara ringan

Representasi paling lengkap mengenai kehidupan kampung terdapat dalam unggahan tentang Pak Murtaji. Akun tersebut menulis, "*Pagi ngopi trus mandiin sapi. Siang pergi ke sawah matun padi. Sore ngajar ngaji anak TPQ. Malam ikut tahlilan pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi*" (NU Garis Lucu, 2024f). Unggahan ini menyusun aktivitas harian berdasarkan urutan waktu, mulai dari pagi, siang, sore, hingga malam. Setiap bagian hari diisi dengan kegiatan yang berbeda, tetapi saling berhubungan: aktivitas domestik dan peternakan pada pagi hari, pekerjaan pertanian pada siang hari, pendidikan agama pada sore hari, serta ritual komunal pada malam hari.

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 5, rangkaian aktivitas tersebut membentuk gambaran mengenai kehidupan Nahdliyin sebagai kesatuan antara kerja, pendidikan, ritual, dan kebersamaan. Identitas Nahdliyin tidak dijelaskan melalui pernyataan doktrinal, tetapi melalui figur warga kampung yang menjalani berbagai peran sosial dalam satu hari.

Gambar 5 Siklus Kehidupan Sehari-hari Nahdliyin di Perkampungan

Pada dimensi ekonomi, kegiatan memandikan sapi dan menyiangi padi merupakan bentuk pekerjaan yang melekat pada lingkungan perdesaan. Pekerjaan tersebut tidak digambarkan sebagai tanda ketertinggalan, melainkan sebagai sumber ketangguhan. Hal ini tampak dari pernyataan bahwa negeri semakmur Singapura belum tentu memiliki warga "setangguh Pak Murtaji" (NU Garis Lucu, 2024f). Perbandingan tersebut membalikkan anggapan bahwa kemakmuran modern selalu menghasilkan kehidupan yang lebih unggul. Ketangguhan justru ditempatkan pada kemampuan warga kampung menjalankan pekerjaan fisik, tanggung jawab sosial, dan kegiatan keagamaan secara bersamaan.

Pada dimensi pendidikan, kegiatan "ngajar ngaji anak TPQ" menunjukkan bahwa warga kampung tidak hanya bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, tetapi juga menjalankan peran dalam pewarisan pengetahuan agama. Pengajaran Al-Qur'an kepada anak-anak ditempatkan setelah aktivitas di sawah, sehingga pendidikan agama tampil sebagai bagian dari kontribusi sosial yang dilakukan di tengah rutinitas kerja. Figur Pak

Murtaji tidak disebut sebagai ustaz atau pegawai lembaga pendidikan, tetapi tetap menjalankan fungsi sebagai pengajar. Hal ini menunjukkan bahwa transmisi pengetahuan agama dapat berlangsung melalui peran informal warga di lingkungan kampung.

Pada dimensi ritual dan hubungan sosial, tahlilan menjadi kegiatan penutup pada malam hari. Frasa "pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi" menunjukkan bahwa ritual tersebut tidak berakhir pada pembacaan doa, tetapi dilanjutkan dalam pengalaman sosial berupa pembagian makanan dan suasana kebersamaan. Berkat menghubungkan ruang ritual dengan kehidupan rumah tangga, sedangkan tertawa bersama menunjukkan adanya dimensi emosional dalam pertemuan warga. Tahlilan dengan demikian direpresentasikan sebagai kegiatan yang mempertemukan agama, makanan, percakapan, dan hubungan antartetangga.

Musala juga menjadi ruang penting dalam kehidupan kampung. Dalam unggahan lain, akun tersebut menyatakan bahwa nama orang yang telah meninggal tetap disebut ketika warga melakukan kirim doa di "*mushola terdekat*" (NU Garis Lucu, 2024g). Penyebutan musala terdekat menegaskan sifat lokal dari ritual tersebut. Musala tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai ruang tempat warga mempertahankan ingatan terhadap anggota komunitas yang telah meninggal. Hubungan antarwarga dengan demikian melampaui interaksi antara orang yang masih hidup karena diwujudkan pula melalui doa dan ingatan kolektif.

Karakter kehidupan kampung juga dibentuk melalui bahasa yang mencerminkan kesederhanaan dan ketenangan. Akun @NUgarislucu menggambarkan kontennya sebagai ajakan untuk "guyon dan nyantai" yang dianggap "khas warga NU di perkampungan" (NU Garis Lucu, 2024d). Pernyataan tersebut menghubungkan perkampungan dengan orientasi emosional tertentu, yaitu santai, akrab, dan tidak menganggap setiap perbedaan sebagai konflik yang serius. Humor menjadi bagian dari cara komunitas dibayangkan, bukan sekadar hiasan dalam komunikasi. Dengan demikian, kampung direpresentasikan sebagai ruang tempat kerja keras dan ketenangan, kesalehan dan humor, serta ritual dan kehidupan sosial dapat berlangsung secara bersamaan.

Data yang dianalisis tidak secara eksplisit menggunakan istilah "gotong royong". Karena itu, praktik gotong royong sebaiknya tidak diklaim sebagai temuan langsung. Meskipun demikian, unsur kerja sama dan solidaritas sosial dapat terlihat secara tidak langsung melalui kegiatan mengajar anak-anak TPQ, mengikuti tahlilan, membagikan berkat, berkumpul di musala, dan mengirimkan doa bagi orang yang telah meninggal. Praktik-praktik tersebut menunjukkan adanya kontribusi warga terhadap kehidupan komunitas,

tetapi harus dibedakan dari gotong royong sebagai kategori empiris tersendiri.

Habitus Santai, Sederhana, dan Humoristis

Akun @NUgarislucu secara berulang kali merepresentasikan identitas Nahdliyin melalui karakter santai, sederhana, bersyukur, tidak mudah terpancing, dan terbiasa menggunakan humor dalam menghadapi persoalan. Karakter tersebut tidak dapat digeneralisasi sebagai sifat seluruh warga NU. Data hanya menunjukkan bagaimana akun @NUgarislucu membentuk gambaran ideal tentang sikap yang dianggap sesuai dengan budaya Nahdliyin. Dalam representasi tersebut, humor bukan hanya bentuk hiburan, tetapi juga cara untuk mempertahankan ketenangan, mengelola kritik, menghindari perdebatan yang tidak produktif, dan menampilkan kepercayaan diri kolektif. Pola habitus yang direpresentasikan oleh akun dapat diringkas dalam Tabel 4.

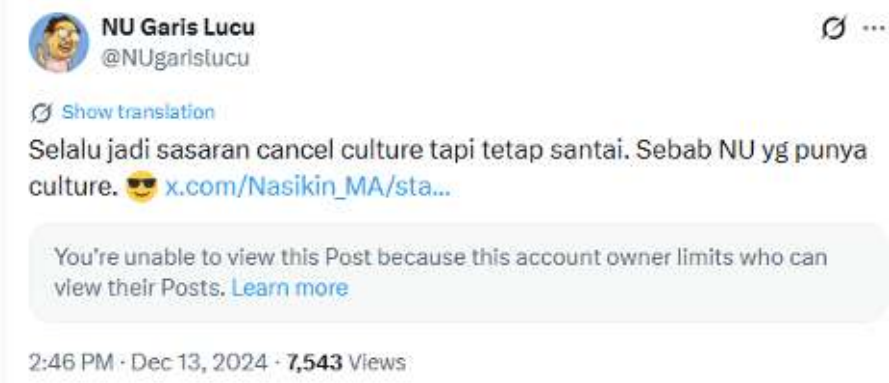
Tabel 4 Representasi Habitus Nahdliyin dalam Unggahan @NUgarislucu

Karakter yang direpresentasikan	**Penanda dalam unggahan**	**Fungsi representasi**
Santai menghadapi kritik	"Tetap santai" dan "guyon dan nyantai"	Menampilkan ketenangan sebagai respons terhadap tekanan
Tidak mudah marah	Tidak melayani perdebatan dan tidak terpancing komentar	Mengonstruksi pengendalian emosi sebagai karakter ideal
Bersyukur	"Banyak syukurnya dan gak gampang sambat"	Menampilkan penerimaan dan rasa cukup
Sederhana	"Anak pondokan", kaos, dan sarung	Menghubungkan identitas Nahdliyin dengan kesederhanaan santri
Tidak terlalu serius	Humor, plesetan, dan emoji	Mengurangi ketegangan dalam membicarakan persoalan

Menghindari perdebatan tidak produktif	"Ngajak debat tidak dilayani"	Membatasi interaksi yang dianggap tidak bermanfaat
Merespons dengan guyon	Permainan kata dan ejekan ringan	Mengubah tekanan dan kritik menjadi materi humor

Representasi paling eksplisit mengenai ketenangan dalam menghadapi kritik terlihat dalam pernyataan, "Selalu jadi sasaran cancel culture tapi tetap santai. Sebab NU yg punya culture" (NU Garis Lucu, 2024h). Unggahan tersebut menggunakan permainan kata antara *cancel culture* dan *culture*. Istilah *cancel culture* merujuk pada tekanan dan penolakan publik di media sosial, sedangkan kata *culture* digunakan untuk menegaskan bahwa NU dianggap memiliki akar kebudayaan yang lebih kuat daripada tekanan digital yang sedang dihadapi. Plesetan tersebut mengubah posisi NU dari objek serangan menjadi komunitas yang tetap percaya diri karena memiliki dasar budaya.

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 6, emoji berkacamata hitam yang ditempatkan pada akhir unggahan memperkuat citra santai dan percaya diri. Makna unggahan dengan demikian tidak hanya dibentuk oleh permainan kata, tetapi juga oleh unsur visual platform yang menandai sikap tenang dalam menghadapi kritik.



Gambar 6 Representasi Sikap Santai dalam Menghadapi Cancel Culture

Gambar 6 memperlihatkan bahwa sikap santai tidak direpresentasikan sepenuhnya sebagai ketidakpedulian terhadap kritik. Akun tersebut terlebih dahulu mengakui bahwa NU menjadi sasaran *cancel culture*, kemudian mengubah pengalaman tersebut menjadi permainan bahasa. Humor memungkinkan akun mengakui adanya tekanan tanpa menampilkan

komunitasnya sebagai pihak yang kalah atau terancam. Sikap santai dengan demikian dibentuk sebagai kemampuan untuk mempertahankan kendali emosional dan kepercayaan diri saat menghadapi penilaian negatif.

Karakter santai juga dihubungkan dengan cara akun mengelola percakapan. Dalam unggahan lain, @NUgarislucu menjelaskan bahwa kontennya berisi ajakan untuk "guyon dan nyantai" yang dianggap "khas warga NU di perkampungan" (NU Garis Lucu, 2024d). Akun tersebut kemudian menegaskan bahwa ajakan berdebat tidak akan dilayani, dan pengguna yang terus memaksakan perdebatan cukup dibalas dengan ungkapan *kakean cangkem*—terlalu banyak bicara. Pernyataan ini menunjukkan bahwa ketenangan tidak hanya menjadi citra emosional, tetapi juga diwujudkan dalam praktik pengelolaan interaksi. Akun menentukan jenis percakapan yang dianggap sesuai dengan karakter hiburan dan menolak percakapan yang dinilai terlalu konfrontatif.

Penolakan terhadap perdebatan yang tidak produktif tidak disampaikan melalui aturan komunikasi yang formal. Sebaliknya, akun menggunakan bahasa percakapan dan ejekan ringan untuk membatasi interaksi. Pilihan tersebut menghasilkan dua fungsi sekaligus. Pertama, humor mempertahankan suasana informal akun. Kedua, humor memungkinkan akun mengakhiri perdebatan tanpa harus memberikan jawaban panjang atas setiap komentar. Dalam representasi ini, kemampuan untuk tidak melayani semua perdebatan ditempatkan sebagai bentuk pengendalian diri, meskipun pada saat yang sama juga dapat menutup ruang bagi kritik yang lebih substantif.

Rasa syukur menjadi bagian lain dari karakter ideal yang dibentuk oleh akun. Pernyataan bahwa orang NU "banyak syukurnya dan gak gampang sambat" menghubungkan identitas Nahdliyin dengan kemampuan menerima kehidupan secara positif (NU Garis Lucu, 2024g). Rasa syukur tersebut kemudian dijelaskan melalui humor tentang berkat yang diterima selama hidup dan tahlil yang dikirimkan setelah meninggal. Hubungan antara rasa syukur, makanan, ritual, dan kematian menunjukkan bahwa sikap positif tidak dibicarakan secara abstrak, melainkan dikaitkan dengan pengalaman yang mudah dikenali dalam kehidupan warga.

Kesederhanaan juga ditampilkan melalui figur "anak pondokan" yang hanya mengenakan kaos dan sarung (NU Garis Lucu, 2025b). Penggunaan kata "hanya" menunjukkan sikap merendahkan diri, sedangkan sarung dan kaos menandai penampilan yang tidak mewah. Namun, unggahan tersebut bukan sepenuhnya merupakan ekspresi rendah diri. Penyebutan *outfit* dan penyertaan gambar menjadikan kesederhanaan sebagai identitas yang dapat ditampilkan dengan percaya diri di media sosial. Dengan demikian,

kesederhanaan yang dikonstruksi bukan sebagai kekurangan, melainkan sebagai bagian dari habitus santri yang layak dikenali dan dibagikan.

Akun juga membentuk citra bahwa warga NU tidak perlu menganggap dirinya terlalu serius. Gaya bahasa informal, plesetan, percakapan imajiner, dan emoji digunakan saat membicarakan ritual, tokoh agama, kritik terhadap NU, maupun kehidupan pesantren. Bahkan ketika menyinggung tuduhan dan *budaya cancel, akun tetap mempertahankan gaya humoris*. Penggunaan humor semacam ini membuat akun dapat membicarakan persoalan serius tanpa sepenuhnya mengikuti bahasa kemarahan yang sering muncul dalam perdebatan di media sosial.

Namun, habitus santai dan humoris yang direpresentasikan oleh akun tersebut memiliki batas tertentu. Sikap santai dapat membantu mengurangi ketegangan, menjaga kedekatan dengan pengikut, dan menghindari reaksi emosional yang berlebihan. Sebaliknya, penolakan terhadap perdebatan dan perubahan kritik menjadi lelucon juga berpotensi menyederhanakan persoalan atau menghindari tanggapan yang substantif. Akun @NUgarislucu merepresentasikan habitus Nahdliyin melalui ketenangan dalam menghadapi kritik, rasa syukur, kesederhanaan, pengendalian emosi, serta kemampuan mengubah persoalan menjadi guyonan. Humor diposisikan sebagai cara yang dianggap tepat untuk menjaga keakraban, mempertahankan kepercayaan diri, dan mengurangi konflik. Akan tetapi, karakter tersebut merupakan hasil konstruksi diskursif akun @NUgarislucu, bukan bukti bahwa semua warga NU selalu santai, sederhana, atau humoris.

Pembahasan: Vernakularisasi Identitas

Hasil penelitian menunjukkan bahwa @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui tiga mekanisme yang saling berhubungan, yaitu bahasa keseharian, representasi dunia sosial, dan pembentukan habitus. Pertama, penggunaan bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan akrab, serta permainan kata menerjemahkan identitas NU ke dalam register komunikasi yang lebih dekat dengan pengguna media sosial. Kedua, penyebutan kiai, gus, santri, pondok, ngaji, sarung, kopiah, tahlilan, berkat, serta kehidupan kampung menempatkan identitas Nahdliyin dalam lingkungan sosial dan praktik keagamaan yang dapat dikenali. Ketiga, penggambaran sikap santai, sederhana, bersyukur, komunal, dan humoris membentuk karakter ideal Nahdliyin sebagaimana dikonstruksi oleh akun tersebut. Ketiga mekanisme tersebut memperlihatkan bahwa identitas Nahdliyin dalam @NUgarislucu tidak terutama direpresentasikan melalui doktrin, struktur organisasi, atau pernyataan resmi, melainkan melalui cara berbicara, penggunaan simbol, pelaksanaan tradisi, pembangunan hubungan sosial, serta penanganan

persoalan sehari-hari. Dengan demikian, vernakularisasi tidak sekadar menyederhanakan pesan keagamaan, tetapi juga mengubah identitas organisasi menjadi pengalaman kultural dan religius yang dapat dikenali, dibagikan, dan dinegosiasikan dalam komunikasi digital.

Temuan tersebut dapat dijelaskan melalui konsep *vernacular religion* dari Primiano (1995), yang mengalihkan perhatian dari agama sebagai sistem doktrin atau representasi institusional menuju agama sebagaimana dihayati dan diwujudkan dalam kehidupan konkret. Primiano mendefinisikan *vernacular religion* sebagai "*religion as it is lived: as human beings encounter, understand, interpret, and practice it*" (1995, p. 44). Definisi ini menegaskan bahwa agama selalu mengalami proses interpretasi ketika berhadapan dengan pengalaman, lingkungan, dan praktik kehidupan para pelakunya; karena itu, bentuk agama yang dijalani tidak dapat dipahami semata-mata sebagai reproduksi langsung dari doktrin atau ketentuan institusional. Primiano juga menempatkan perhatian pada "verbal, behavioral, and material expressions of religious belief" sebagai ranah penting untuk memahami bagaimana agama benar-benar dijalankan (1995, p. 44). Dalam kerangka ini, penggunaan bahasa Jawa, bahasa informal, campur kode, sapaan, dan humor oleh @NUgarislucu dapat dibaca sebagai ekspresi verbal dari identitas keagamaan; representasi kiai, gus, santri, pondok, ngaji, sarung, tahlilan, berkat, dan kehidupan kampung menunjukkan keterikatan identitas tersebut dengan lingkungan sosial dan material yang konkret; sedangkan penggambaran sikap santai, sederhana, bersyukur, komunal, dan humoris memperlihatkan bagaimana identitas Nahdliyin dikonstruksi sebagai disposisi dan cara menjalani kehidupan. Dengan demikian, bahasa, dunia sosial, dan habitus dalam temuan penelitian ini bukan sekadar perangkat representasi identitas, melainkan arena tempat identitas Nahdliyin diinterpretasikan dan diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini sejalan dengan argumen Primiano bahwa religiositas selalu terbentuk melalui hubungan antara individu, pengalaman hidup, dan lingkungan kulturalnya, sehingga bahkan agama yang berakar pada institusi tetap menjadi *vernacular* ketika dihayati dan dipraktikkan oleh manusia (Primiano, 1995, pp. 44–46).

Temuan ini selanjutnya dapat didialogkan dengan konsep *lived religion* McGuire (2008), yang menempatkan agama bukan terutama sebagai seperangkat keyakinan dan praktik yang ditentukan secara institusional, melainkan sebagai sesuatu yang dialami dan diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari (pp. 3–18). Perspektif ini penting karena kehidupan beragama tidak hanya berlangsung pada ranah gagasan atau doktrin, tetapi juga diwujudkan melalui tubuh, pakaian, makanan, pekerjaan, ruang, benda, dan hubungan sosial. McGuire secara khusus menekankan keterkaitan

spiritualitas dengan materialitas dan praktik yang berpusat pada tubuh; ritual keagamaan melibatkan tubuh sekaligus membentuk pengalaman terhadap ruang dan waktu (pp. 97–118). Dalam konteks @NUgarislucu, karena itu, sarung tidak hanya berfungsi sebagai penanda visual ke-NU-an, tetapi menghadirkan identitas keagamaan melalui tubuh dan pakaian; *berkat* menunjukkan bagaimana makanan memperoleh makna religius sekaligus menjadi medium pertukaran dan relasi komunal; sedangkan sawah menempatkan kehidupan beragama dalam ruang kerja dan mata pencaharian masyarakat kampung. Demikian pula, TPQ menghadirkan agama dalam ruang pendidikan keseharian, sementara tahlilan memperlihatkan agama sebagai praktik kolektif yang melibatkan kehadiran tubuh, doa bersama, perjumpaan, serta hubungan antarwarga. Sarung, *berkat*, sawah, TPQ, dan *tahlilan*, dengan demikian, bukan sekadar simbol yang merepresentasikan identitas Nahdliyin, tetapi juga merupakan unsur material dan sosial melalui mana identitas tersebut menjadi nyata dan dapat dijalankan. Temuan ini memperkuat argumen McGuire bahwa agama sebagaimana dihidupi tidak harus dicari hanya dalam formulasi doktrinal atau institusional, tetapi dalam praktik-praktik konkret yang menghubungkan pengalaman religius dengan tubuh, materialitas, ruang, pekerjaan, dan kehidupan sosial sehari-hari (McGuire, 2008, pp. 3–18, 97–118).

Jika dibandingkan dengan kajian agama digital, temuan penelitian ini menguatkan pandangan bahwa media digital tidak hanya memindahkan praktik keagamaan ke ruang daring, tetapi juga membentuk ulang cara agama diproduksi dan ditampilkan. Sebagaimana dikemukakan Peterson (2020), batas antara praktik daring dan luring, serta antara produsen dan penerima pesan agama, semakin kabur. Namun, berbeda dari Borowik (2018), yang menekankan pembentukan komunitas virtual, serta Staehle (2020) dan Zaid et al. (2022), yang berfokus pada perubahan otoritas dan kemunculan aktor keagamaan digital, penelitian ini menunjukkan bahwa transformasi agama di media sosial juga berlangsung pada tingkat representasi kultural. @NUgarislucu tidak terutama memproduksi fatwa, ceramah, atau pengetahuan keagamaan formal, tetapi mengemas identitas Nahdliyin melalui bahasa Jawa, percakapan informal, simbol pesantren, ritual, dan pengalaman kampung. Temuan ini memperluas kajian agama digital dengan menunjukkan bahwa aktor informal dapat berperan bukan hanya sebagai penantang atau alternatif otoritas, melainkan juga sebagai penerjemah identitas organisasi ke dalam bentuk yang sesuai dengan pengalaman keseharian dan konvensi komunikasi platform.

Dalam hubungannya dengan kajian NU dan pesantren, hasil penelitian ini mengonfirmasi pentingnya pesantren, kiai, santri, dan jaringan sosial sebagai

basis pembentukan budaya Nahdliyin, sebagaimana ditunjukkan oleh Pribadi (2013). Akan tetapi, jika penelitian tersebut menjelaskan jaringan tersebut sebagai struktur sosial yang dijalani dalam kehidupan masyarakat, penelitian ini memperlihatkan bagaimana struktur dan pengalaman yang sama direpresentasikan kembali dalam ruang digital melalui fragmen bahasa, simbol, dan cerita keseharian. *Kiai* dan *Gus* tampil sebagai figur otoritas yang tetap dihormati tetapi dapat disapa secara akrab; sarung, kopiah, ngaji, tahlilan, dan *berkat* diubah menjadi penanda identitas yang mudah dikenali; sedangkan pesantren dan kampung dikonstruksi sebagai lingkungan sosial tempat karakter Nahdliyin dibentuk. Fokus ini juga berbeda dari Fealy (2008), yang menempatkan NU dalam dinamika organisasi dan politik, serta Marijan et al. (2025), yang mengkaji kontestasi kepemilikan identitas Nahdliyin dalam wacana elektoral. Apabila penelitian-penelitian tersebut memperlihatkan identitas NU sebagai sesuatu yang dinegosiasikan melalui kepentingan organisasi dan persaingan politik, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa identitas yang sama juga dinegosiasikan melalui praktik representasional yang lebih mikro: pilihan bahasa, pakaian, makanan, ritual, pekerjaan, dan humor. Temuan ini sekaligus sejalan dengan Budiatri (2025) bahwa identitas dan nilai di lingkungan Nahdliyin tidak bersifat tunggal; karena itu, representasi @NUgarislucu harus dibaca sebagai salah satu konstruksi digital mengenai ke-Nahdliyin-an, bukan sebagai gambaran yang berlaku bagi seluruh warga NU.

Temuan mengenai humor juga mengonfirmasi fungsi komunikatif humor sebagai sarana identifikasi, klarifikasi, solidaritas, dan diferensiasi sebagaimana dijelaskan Meyer (2000) dan Houck (2016). Penggunaan guyonan, plesetan, campur kode, serta penggambaran sikap santai memungkinkan @NUgarislucu membangun kedekatan sekaligus menandai karakter komunitas yang dibayangkannya. Hal ini beririsan dengan temuan Brubaker et al. (2017) bahwa meme keagamaan dapat menghasilkan pengalaman budaya bersama, Grundlingh (2018) bahwa meme bekerja sebagai tindakan komunikatif, serta Oyebode dan Unuabonah (2022) bahwa kombinasi verbal dan visual dapat menghubungkan narasi agama dengan situasi kontemporer. Meskipun demikian, penelitian ini bergerak lebih jauh dengan menunjukkan bahwa humor tidak hanya menjadi kemasan bagi pesan keagamaan atau instrumen pembentukan komunitas. Dalam @NUgarislucu, humor merupakan bagian dari proses vernakularisasi itu sendiri: humor memilih unsur tradisi yang dianggap familier, menghubungkannya dengan bahasa dan persoalan sehari-hari, serta membentuk disposisi santai dan tidak terlalu formal sebagai ciri identitas Nahdliyin yang direpresentasikan. Dengan demikian, kontribusi penelitian ini terletak pada pertemuan tiga bidang yang sebelumnya lebih sering

dibahas secara terpisah untuk menunjukkan bahwa identitas keagamaan-organisasional dapat diproduksi sebagai pengalaman kultural yang hidup melalui praktik komunikasi informal di media sosial.

Vernakularisasi identitas Nahdliyin dalam @NUgarislucu memiliki fungsi sekaligus ambivalensi. Di satu sisi, penggunaan bahasa percakapan, simbol pesantren, ritual komunal, pengalaman kampung, dan humor membuat identitas NU tampak dekat, hidup, dan mudah dikenali bagi pengguna media sosial. Identitas yang abstrak dan institusional memperoleh bentuk konkret melalui kata-kata, pakaian, makanan, pekerjaan, ruang sosial, dan kebiasaan yang familier. Strategi tersebut memungkinkan tradisi Nahdliyin hadir dalam format komunikasi yang singkat, informal, dan mudah dibagikan. Di sisi lain, pemilihan unsur-unsur tertentu secara berulang juga berpotensi mereduksi keragaman internal NU menjadi gambaran yang relatif seragam: berbahasa Jawa, berlatar pesantren dan kampung, mengenakan sarung, mengikuti tahlilan, serta bersikap sederhana, santai, dan humoris. Representasi demikian tidak sepenuhnya mencakup variasi geografis, kelas sosial, generasi, gender, orientasi pemikiran, dan pengalaman keagamaan warga NU. Humor pun tidak selalu menghasilkan kedekatan yang inklusif karena pemahamannya bergantung pada pengetahuan budaya tertentu dan dapat menempatkan pembaca yang tidak menguasai kode internal di luar lelucon. Oleh karena itu, identitas yang tampil dalam @NUgarislucu perlu dipahami sebagai konstruksi selektif yang dihasilkan oleh akun informal, bukan sebagai representasi menyeluruh atau suara resmi dari seluruh Nahdliyin.

Kontribusi utama penelitian ini adalah menunjukkan bahwa keberlanjutan identitas organisasi keagamaan di media sosial tidak hanya bergantung pada reproduksi doktrin, pernyataan kelembagaan, atau komunikasi melalui akun resmi. Identitas juga dipertahankan melalui kemampuan aktor informal untuk menerjemahkan tradisi ke dalam bahasa, simbol, pengalaman, dan afeksi yang dekat dengan kehidupan sehari-hari. Dalam kasus @NUgarislucu, bahasa Jawa dan Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta humor menghubungkan identitas Nahdliyin dengan praktik komunikasi digital yang singkat, partisipatif, dan mudah dikenali. Temuan ini memperluas konsep *vernacular religion* dengan menempatkan media sosial sebagai arena tempat identitas keagamaan-organisasional dipilih, dikemas ulang, dan diedarkan melalui logika budaya platform. Pada saat yang sama, penelitian ini memperkaya perspektif *lived religion* dengan menunjukkan bahwa pengalaman agama yang dijalani tidak hanya diwujudkan melalui tubuh, benda, ruang, dan relasi sosial secara luring, tetapi juga direpresentasikan dan dinegosiasikan melalui bahasa serta humor dalam interaksi digital. Dengan demikian, daya hidup identitas keagamaan di media sosial terletak

pada kapasitasnya untuk tetap terhubung dengan tradisi sambil tampil dalam bentuk komunikasi yang relevan dengan pengalaman keseharian penggunanya.

Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui tiga mekanisme yang saling berhubungan. Pertama, identitas diterjemahkan ke dalam bahasa percakapan melalui penggunaan bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, dan permainan kata. Kedua, identitas ditempatkan dalam dunia sosial yang dapat dikenali melalui representasi pesantren, figur keagamaan, ritual komunal, simbol budaya, dan kehidupan di kampung. Ketiga, akun membentuk habitus Nahdliyin yang diasosiasikan dengan kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, sikap santai, dan humor. Ketiga mekanisme tersebut menunjukkan bahwa identitas organisasi keagamaan di media sosial dapat dipertahankan bukan hanya melalui doktrin dan komunikasi resmi, tetapi juga melalui penerjemahan tradisi ke dalam bahasa, simbol, praktik, dan afeksi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam representasi @NUgarislucu, menjadi Nahdliyin ditampilkan sebagai pengalaman kultural dan religius yang dijalani, bukan semata-mata sebagai afiliasi organisasi.

Temuan penelitian ini dibatasi oleh penggunaan satu akun sebagai sumber data utama, sedangkan @NUgarislucu merupakan akun hiburan informal dan bukan representasi resmi PBNU. Dataset juga tidak selalu memuat tweet induk, seluruh rangkaian percakapan, dan komentar pengikut secara lengkap. Oleh karena itu, jumlah komentar, tanda suka, dan *retweet* tidak dapat digunakan untuk menentukan persetujuan atau cara audiens menafsirkan unggahan tersebut. Temuan penelitian ini menjelaskan konstruksi dan representasi identitas yang diproduksi oleh akun, bukan identitas seluruh warga Nahdliyin. Penelitian selanjutnya dapat menganalisis isi komentar pengikut, membandingkan beberapa akun humor yang berafiliasi secara simbolis dengan organisasi keagamaan yang berbeda, serta melakukan wawancara dengan administrator dan audiens untuk memahami proses produksi konten, penerimaan humor, dan negosiasi identitas secara lebih menyeluruh.

Referensi

Abanoz, E. (2022). The reactions to muslim identity building through social media: user comments on YouTube street interview videos. *Religions*, *13*(6), 498–514. https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13060498

Borowik, C. (2018). From Radical Communalism to Virtual Community. *Nova Religio*, *22*(1), 59–86. https://doi.org/10.1525/nr.2018.22.1.59

Brubaker, P., Boyle, K., & Stephan, D. (2017). The Shared Cultural Experience: A Comparison of Religious Memes Created by The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Religious Media, and Church Members. *Journal of Media and Religion*, *16*(2), 67–79. https://doi.org/10.1080/15348423.2017.1311127

Brubaker, P. J., & Haigh, M. M. (2017). The Religious Facebook Experience: Uses and Gratifications of Faith-Based Content. *Social Media + Society*, *3*(2), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305117703723

Budiatri, A. P. (2025). Dynamic Tolerance: Tolerance within Nahdlatul Ulama and Nahdliyin in Indonesia. *TRaNS: Trans -Regional and -National Studies of Southeast Asia*, *13*(2), 247–263. https://doi.org/10.1017/trn.2025.2

Fealy, G. (2008). The political contingency of reformmindedness in Indonesia's Nahdlatul Ulama: Interest politics and the Khittah. In A. Reid & M. Gilsenan (Eds.), *Islamic legitimacy in a plural Asia* (pp. 154–166). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203933404-16

Fealy, G., & White, S. (Eds.). (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies. https://doi.org/10.1355/9789812308528

Grundlingh, L. (2018). Memes as speech acts. *Social Semiotics*, *28*(2), 147–168. https://doi.org/10.1080/10350330.2017.1303020

Houck, A. (2016). Holiness and humour. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, *72*(4), a3464. https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3464

Kress, G., & van Leeuwen, T. (2020). *Reading Images*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003099857

Marijan, K., Rachman, R. F., Wibisono, R. B., & Suwarko, A. (2025). WHO OWNS NAHDLIYYIN? A Discourse Analysis of Islamic Identity in Social Media during the 2024 Indonesia Presidential Elections. *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, *19*(2), 418. https://doi.org/10.15642/JIIS.2025.19.2.418-447

McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion*. Oxford University Press.

https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001

Meyer, J. C. (2000). Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication. *Communication Theory*, *10*(3), 310–331. https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2000.tb00194.x

Oyebode, O. O., & Unuabonah, F. O. (2022). "Noah's Family Was on Lockdown": Multimodal Metaphors in Religious Coronavirus-Related Internet Memes in the Nigerian WhatsApp Space. *Metaphor and Symbol*, *37*(4), 287–302. https://doi.org/10.1080/10926488.2021.2006044

Peterson, K. M. (2020). Pushing boundaries and blurring categories in digital media and religion research. *Sociology Compass*, *14*(3). https://doi.org/10.1111/soc4.12769

Pribadi, Y. (2013). Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, *51*(1), 1–32. https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.1-32

Primiano, L. N. (1995). Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore*, *54*(1), 37–56.

Radde-Antweiler, K. (2018). Religion as Communicative Figurations – Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization. In K. Radde-Antweiler & X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia* (pp. 209–223). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315170275-18

Sbardelotto, M. (2019). Diversidade Católica" case: Relations and tensions between homoaffectivity and religiosity in digital circulation. *SSACHESS—Journal for Communication Studies*, *12*(2), 165–185.

Schreier, M. (2012). *Qualitative Content Analysis in Practice*. SAGE Publications Ltd. https://doi.org/10.4135/9781529682571

Staehle, H. (2020). Russian Orthodox Clergy and Laity Challenging Institutional Religious Authority Online the Case of Ahilla.ru. *Entangled Religions*, *11*(3). https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8445

Zaid, B., Fedtke, J., Shin, D. D., El Kadoussi, A., & Ibahrine, M. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions*, *13*(4), 335.

https://doi.org/10.3390/rel13040335

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Studi Kasus Institusional Transformasi Sistem Kaderisasi Nahdlatul Ulama Pada Masa Khidmat 2022–2027: Kaderisasi Sebagai Mesin Organisasi Hingga Semester I 2026

Muhammad Faesal
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), Indonesia
faesalenviro@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menjelaskan transformasi sistem kaderisasi Nahdlatul Ulama (NU) pada Masa Khidmat PBNU 2022–2027 hingga Semester I 2026, khususnya perubahan dari pola pelatihan yang relatif episodik menuju sistem pengembangan organisasi yang menghubungkan pendidikan kader, standardisasi, data, penugasan, dan regenerasi kepemimpinan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi kasus institusional. Data bersumber dari dokumen organisasi PBNU periode 2022–2026 dan wawancara penguat dengan Amir Ma'ruf pada 16 Juni 2026. Data dianalisis melalui analisis isi tematik dengan membedakan desain kebijakan, implementasi, outcome awal, dan klaim dampak. Hasil penelitian menunjukkan tiga temuan utama. Pertama, PD-PKPNU, PMKNU, dan AKN-NU bersama regulasi dan standardisasi fasilitator membentuk arsitektur kaderisasi berjenjang yang menghubungkan pembentukan identitas ideologis dengan peningkatan tanggung jawab kepemimpinan. Kedua, SiskaderNU memperkuat pergeseran menuju tata kelola kader berbasis data dan membuka kemungkinan evaluasi pascapelatihan serta pencocokan kompetensi dengan kebutuhan organisasi. Ketiga, orientasi keberhasilan mulai bergeser dari jumlah pelatihan menuju aktivasi kepengurusan, penugasan, pelayanan jamaah, dan regenerasi, meskipun praktiknya masih menghadapi variasi kepemimpinan wilayah, persoalan meritokrasi, integrasi antarsistem, asistensi wilayah yang lemah, dan kebutuhan jalur Generasi Z. Secara praktis, temuan ini menegaskan kebutuhan penguatan mekanisme pencocokan kompetensi dan penugasan, serta evaluasi outcome berbasis data. Secara ilmiah, penelitian ini menawarkan model analitis "kaderisasi sebagai mesin organisasi" yang menghubungkan pendidikan berjenjang, kompetensi, data kader, penugasan, aktivasi organisasi, layanan jamaah, dan regenerasi kepemimpinan.

Kata Kunci: kaderisasi; Nahdlatul Ulama; pengembangan organisasi; jalur kepemimpinan; tata kelola organisasi; SiskaderNU

DOI: 10.51716/ta.v45i2.744 **Copyright ©** Author

Abstract

This study examines the transformation of Nahdlatul Ulama's (NU) cadre-development system during the PBNU 2022–2027 service period through the first semester of 2026, focusing on the shift from relatively episodic training toward an organizational development system linking cadre education, standardization, data governance, assignment, and leadership succession. The study employs a qualitative institutional case-study design. Data consist of PBNU organizational documents from 2022–2026 and a supporting interview with Amir Ma'ruf conducted on 16 June 2026. The material was analyzed through thematic content analysis while distinguishing policy design, implementation, preliminary organizational outcomes, and broader impact claims. The findings reveal three major transformations. First, PD-PKPNU, PMKNU, and AKN-NU, together with regulatory and facilitator standardization, constitute a tiered cadre-development architecture connecting ideological formation with progressively greater leadership responsibilities. Second, SiskaderNU strengthens the transition toward data-supported cadre governance and creates possibilities for post-training evaluation and competency–role matching. Third, the orientation of cadre development is beginning to shift from training volume toward organizational activation, assignment, services to members, and leadership succession, although implementation remains constrained by uneven regional leadership, incomplete meritocratic placement, cross-system integration challenges, assistance needs in weaker regions, and the need for a Generation Z pathway. Practically, the findings indicate the importance of strengthening competency-based assignments and data-driven outcome evaluation. The study's originality lies in proposing an analytical model of "cadre development as an organizational engine" linking tiered education, competence, cadre data, assignment, organizational activation, member services, and leadership regeneration.

Keyword: *cadre development; Nahdlatul Ulama; organizational development; leadership pipeline; organizational governance; SiskaderNU*

Pendahuluan

Keberlanjutan organisasi tidak hanya ditentukan oleh kekuatan figur pemimpin, tetapi juga oleh kemampuan organisasi untuk mereproduksi nilai, kompetensi, pengetahuan, dan kepemimpinan lintas generasi. Dalam organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU), fungsi regenerasi memiliki kompleksitas tambahan karena kaderisasi tidak semata-mata berkaitan dengan penguasaan kemampuan organisasi, tetapi juga dengan reproduksi fikrah, harakah, dan amaliah Ahlussunnah wal Jama'ah An-Nahdliyah serta tradisi keilmuan dan pelayanan sosial. Jaringan organisasi yang tersebar dari tingkat pusat sampai ranting, keberadaan badan otonom dan berbagai lembaga pelayanan, perubahan demografi, mobilitas profesional warga, serta perkembangan teknologi digital menyebabkan kaderisasi tidak lagi memadai apabila hanya ditempatkan sebagai rangkaian

kegiatan pelatihan. Dalam perspektif pengembangan organisasi (*organizational development*), perubahan yang berkelanjutan menuntut intervensi yang mencakup struktur, rutinitas, pembelajaran, dan budaya organisasi (Beckhard, 1969; Burnes, 2020; Senge, 2006). Dengan demikian, persoalan strategis kaderisasi adalah bagaimana pendidikan anggota dapat dikembangkan menjadi mekanisme kelembagaan yang menghubungkan pembelajaran, pencatatan kompetensi, penugasan, evaluasi, dan regenerasi.

Perubahan tersebut memperoleh bentuk yang lebih formal pada Masa Khidmat PBNU 2022–2027. Sistem kaderisasi menempatkan Pendidikan Dasar Pendidikan Kader Penggerak Nahdlatul Ulama (PD-PKPNU), Pendidikan Menengah Kepemimpinan Nahdlatul Ulama (PMKNU), dan Akademi Kepemimpinan Nasional Nahdlatul Ulama (AKN-NU) sebagai jenjang pendidikan kader yang berbeda tingkat dan orientasinya (PBNU, 2022b, 2022c, 2023, 2024). Reformasi ini juga dikaitkan dengan penyetaraan pengalaman kaderisasi, standardisasi fasilitator dan kurikulum, penggunaan SiskaderNU, penugasan, serta evaluasi pascapelatihan. Karena itu, perubahan setelah 2022 tidak hanya relevan dilihat sebagai perubahan isi pendidikan, tetapi sebagai upaya membangun kapasitas kelembagaan untuk mengelola kader secara lebih konsisten dan terdokumentasi.

Kajian terdahulu mengenai kaderisasi dalam lingkungan NU dapat dikelompokkan setidaknya ke dalam tiga kecenderungan. Pertama, kajian yang menempatkan kaderisasi terutama sebagai instrumen ideologisasi dan penguatan nilai. Anwar dan Fauziah (2022), misalnya, mengkaji PKPNU dalam pencegahan radikalisme di Bojonegoro dan menunjukkan pentingnya materi Aswaja, keorganisasian, wawasan global, spiritualitas, serta kebangsaan. Rochim dan Darim (2025) juga menemukan peran PKPNU sebagai instrumen penguatan ideologi dan komitmen kebangsaan pada konteks PCNU Bangil, sekaligus menunjukkan pentingnya pemantauan pascaprogram. Penelitian-penelitian tersebut penting untuk memahami fungsi substantif pendidikan kader, tetapi unit analisisnya terutama berfokus pada implementasi lokal dan fungsi ideologis program.

Kedua, penelitian tentang pembentukan kepemimpinan dan fungsi organisasi. Alghozali (2024) menunjukkan bahwa pendidikan kader IPNU menjadi dasar pembentukan kualitas kepemimpinan melalui penguatan pemahaman terhadap organisasi, ideologi, nasionalisme, dan integritas moral. Sementara itu, Fauziah, Murtopo, Zakaria, dan Maghfiroh (2022) menunjukkan bahwa keberadaan kader tidak otomatis meningkatkan efektivitas organisasi apabila perekrutan, pengelolaan, dan keberfungsian struktur tidak berjalan dengan baik. Dua temuan tersebut memperlihatkan bahwa pendidikan kader dan efektivitas organisasi tidak memiliki hubungan

otomatis; terdapat mekanisme yang perlu dijelaskan untuk menjelaskan bagaimana hasil pendidikan diterjemahkan menjadi peran organisasi.

Ketiga, literatur pengembangan kepemimpinan, tata kelola nonprofit, dan organisasi berbasis agama menunjukkan pentingnya mengaitkan pengembangan manusia dengan sistem organisasi. Lee dan Suh (2018) menemukan keterkaitan antara program pengembangan manajerial pimpinan organisasi nonprofit dan praktik akuntabilitas organisasi. Grandy (2013), melalui studi tentang kepemimpinan strategis dalam organisasi gereja, menunjukkan bahwa keberhasilan perubahan organisasi tidak dapat dilepaskan dari kepemimpinan, visi bersama, budaya pembelajaran, dan karakter hubungan dengan para pemangku kepentingan. Terzieva, Burkart, Maier, dan Meyer (2025) menunjukkan bahwa praktik manajerial dalam organisasi nonprofit dapat mendukung pelayanan dan fungsi sosial, tetapi juga dapat menimbulkan ketegangan ketika dipadukan dengan praktik organisasi yang bersifat partisipatoris dan demokratis. Temuan-temuan tersebut menunjukkan bahwa profesionalisasi tata kelola dapat meningkatkan kapasitas organisasi, tetapi tetap perlu disesuaikan dengan identitas dan karakter organisasi nonprofit.

Perkembangan mutakhir dalam organisasi keagamaan juga menegaskan bahwa digitalisasi bukan sekadar persoalan mengadopsi aplikasi. Schlag, Frey, dan Yadav (2025) menunjukkan bahwa inovasi digital dalam kepemimpinan keagamaan berhubungan dengan perubahan praktik, peran, dan proses organisasi. Cheong dan Liu (2025) menunjukkan bahwa adopsi teknologi di organisasi keagamaan terjadi melalui negosiasi antara inovasi dan nilai-nilai institusional. Sementara itu, Nyako Jnr dan Mahapatra (2026) menunjukkan bahwa efektivitas organisasi berbasis agama perlu dipahami secara multidimensional dan berkaitan dengan faktor struktural, perilaku, serta keselarasan tata kelola. Literatur ini menguatkan kebutuhan untuk melihat sistem informasi kader bukan sebagai tujuan teknologi, melainkan sebagai bagian dari mekanisme organisasi yang menghubungkan pengetahuan, keputusan, dan tindakan.

Meskipun kajian-kajian tersebut telah membahas ideologisasi kader, kepemimpinan, efektivitas organisasi, profesionalisasi tata kelola, dan digitalisasi, masih terdapat ruang analitis untuk menjelaskan bagaimana seluruh komponen tersebut dihubungkan dalam satu sistem kaderisasi pada tingkat organisasi induk NU. Kajian terdahulu tentang kaderisasi NU cenderung memusatkan perhatian pada program tertentu, badan otonom, fungsi ideologis, atau kasus-kasus lokal. Sementara itu, literatur tentang nonprofit dan organisasi keagamaan memberikan kerangka yang lebih luas, tetapi tidak membahas konfigurasi institusional NU pada periode reformasi kaderisasi 2022–2026. Celah tersebut penting karena keberadaan pelatihan

berjenjang belum dengan sendirinya membentuk jalur regenerasi kepemimpinan. Suatu sistem kaderisasi baru berfungsi sebagai infrastruktur organisasi apabila terdapat hubungan yang dapat ditelusuri antara pendidikan, kompetensi, basis data, penugasan, pendampingan, evaluasi, pelayanan, dan regenerasi.

Berdasarkan celah tersebut, penelitian ini bertujuan merekonstruksi dan menjelaskan transformasi sistem kaderisasi NU pada Masa Khidmat PBNU 2022–2027 dengan batas data hingga Semester I 2026. Tujuan tersebut dijabarkan menjadi tiga pertanyaan penelitian. Pertama, bagaimana regulasi, standardisasi, dan jenjang kaderisasi dilembagakan sebagai bagian dari sistem pengembangan organisasi? Kedua, bagaimana SiskaderNU dan evaluasi pascapelatihan menghubungkan pendidikan kader dengan tata kelola organisasi? Ketiga, apa outcome awal dan tantangan keberlanjutan yang dapat diidentifikasi dari proses transformasi tersebut?

Artikel ini mengajukan argumen bahwa perubahan terpenting dalam sistem kaderisasi NU periode 2022–2026 bukan terletak pada peningkatan jumlah pelatihan, melainkan pada upaya menginstitusionalisasikan hubungan antara pendidikan kader, standardisasi, data, penugasan, aktivasi organisasi, pelayanan, dan regenerasi kepemimpinan. Dalam kerangka pengembangan organisasi, regulasi dan standardisasi dibaca sebagai intervensi kelembagaan; pendidikan berjenjang sebagai pengembangan modal manusia (*human capital*); SiskaderNU sebagai infrastruktur pengetahuan organisasi; sedangkan penugasan dan evaluasi sebagai mekanisme institusionalisasi. Atas dasar itu, konsep "kaderisasi sebagai mesin organisasi" digunakan sebagai model analitis untuk menjelaskan hubungan antarkomponen tersebut, bukan sebagai klaim bahwa seluruh outcome atau dampak sosialnya telah terbukti.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi kasus institusional. Unit analisis penelitian adalah sistem kaderisasi Pengurus Besar Nahdlatul Ulama pada Masa Khidmat 2022–2027, dengan batas data hingga Semester I 2026. Konteks historis sebelum 2022 digunakan untuk menjelaskan kesinambungan, perubahan format, dan titik institusionalisasi, tetapi bukan sebagai unit analisis utama. Desain studi kasus dipilih karena penelitian ini tidak bertujuan mengukur efek kausal kaderisasi terhadap kinerja organisasi secara statistik, melainkan menjelaskan konfigurasi kelembagaan, hubungan antarproses, dan mekanisme perubahan pada satu organisasi tertentu.

Sumber data utama terdiri atas dokumen organisasi PBNU dan satu wawancara penguat. Dokumen yang menjadi korpus penelitian meliputi Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU; Peraturan Perkumpulan NU tentang Sistem Kaderisasi Nahdlatul Ulama; Pedoman PD-PKPNU;

Pedoman PMKNU; Pedoman AKN-NU; Laporan Nasional Pelaksanaan Kaderisasi NU Tahun 2022–2025; dan Statistik Nasional Kaderisasi NU Semester I 2026 (PBNU, 2022a, 2022b, 2022c, 2023, 2024, 2025, 2026). Literatur mengenai pengembangan organisasi, modal manusia, pembelajaran organisasi, kepemimpinan nonprofit, organisasi keagamaan, dan tata kelola digital digunakan sebagai perangkat konseptual dan bahan komparatif, bukan sebagai data primer untuk kasus.

Data wawancara diperoleh dari Amir Ma'ruf di Jakarta pada 16 Juni 2026. Wawancara digunakan sebagai sumber penguat untuk mengontekstualisasikan kronologi dan implementasi kaderisasi, bukan sebagai dasar tunggal untuk melakukan generalisasi mengenai kondisi di seluruh wilayah NU. Materi wawancara yang tersedia memuat lima tema utama, yaitu sejarah kaderisasi, arah dan tujuan, materi, dampak, serta hambatan yang dirumuskan informan terkait persoalan *matching* dan *sustainability*. Informan dipilih karena dalam catatan penelitian dijelaskan bahwa ia memiliki pengalaman sebagai instruktur pada fase awal PKPNU serta pengetahuan mengenai kesinambungan PKPNU, MKNU, dan sistem kaderisasi berjenjang. Materi wawancara yang tersedia bagi penelitian ini berbentuk catatan tematik; karena itu, artikel menggunakan parafrase beratribusi dan tidak menciptakan kutipan verbatim yang tidak terdapat dalam catatan.

Analisis dilakukan menggunakan *thematic content analysis*. Dokumen dan catatan wawancara dibaca dan dikelompokkan ke dalam lima kategori analitis: (1) institusionalisasi regulasi dan standardisasi; (2) pembentukan jenjang kepemimpinan; (3) digitalisasi dan tata kelola data kader; (4) outcome pascapelatihan dan orientasi pelayanan; serta (5) pencocokan kompetensi dengan penugasan, meritokrasi, variasi kepemimpinan wilayah, dan keberlanjutan. Setelah pengelompokan, temuan dibandingkan lintas jenis sumber untuk membedakan empat tingkat bukti, yaitu desain kebijakan, implementasi, outcome awal, dan klaim dampak. Pembedaan tersebut digunakan untuk mencegah keberadaan aturan atau program langsung ditafsirkan sebagai bukti efektivitas atau dampak sosial.

Validitas analisis diperkuat melalui triangulasi jenis sumber, yaitu pembacaan dokumen organisasi bersama keterangan informan mengenai praktik dan hambatan dalam implementasinya. Penelitian ini tidak mengklaim triangulasi antarinforman karena hanya tersedia satu wawancara penguat. Posisi penulis sebagai Ketua PBNU Bidang Organisasi, Kaderisasi, dan Keanggotaan memberikan akses dan pengetahuan kontekstual terhadap objek penelitian, sekaligus menimbulkan risiko bias orang dalam (*insider bias*). Risiko tersebut dikelola secara analitis dengan mempertahankan

temuan mengenai kelemahan implementasi, membedakan data resmi dari keterangan informan, serta membatasi kesimpulan pada bukti yang tersedia.

Hasil dan Pembahasan

Transformasi Kelembagaan Sistem Kaderisasi NU

Institusionalisasi Regulasi, Standardisasi, dan Jenjang Kaderisasi

Temuan pertama menunjukkan bahwa transformasi kaderisasi periode 2022–2026 lebih tepat dipahami sebagai proses institusionalisasi daripada sebagai pembentukan kaderisasi dari titik awal. Sebelum 2022, pendidikan dan pembentukan kader telah berlangsung melalui pesantren, badan otonom, kegiatan organisasi, PKPNU, dan MKNU. Catatan wawancara dengan Amir Ma'ruf menunjukkan adanya kesinambungan dari fase PKPNU yang berkembang sejak awal dekade 2010-an menuju MKNU, kemudian direstrukturisasi dalam sistem kaderisasi berjenjang pada Masa Khidmat PBNU 2022–2027. Temuan tersebut menunjukkan bahwa reformasi 2022–2026 dibangun di atas tradisi dan pengalaman kaderisasi yang telah berkembang sebelumnya.

Masalah pada fase sebelumnya bukan terletak pada ketiadaan kaderisasi, melainkan pada variasi format, kesinambungan program, kurikulum, instruktur, serta hubungan antara kelulusan pelatihan dan kebutuhan struktur organisasi. Dalam catatan wawancara, informan menjelaskan bahwa PKPNU masih diselenggarakan oleh sebagian struktur daerah ketika format resmi kaderisasi telah berubah pada fase tertentu. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa kebutuhan terhadap kaderisasi telah berkembang pada tingkat akar organisasi, tetapi praktik pelaksanaannya belum sepenuhnya terhubung melalui standar nasional yang seragam.

Reformasi 2022–2026 berupaya mengurangi fragmentasi tersebut melalui Peraturan Perkumpulan tentang Sistem Kaderisasi, pedoman pendidikan berjenjang, standardisasi fasilitator, penyetaraan pengalaman kaderisasi, serta pengembangan sistem pencatatan kader. Dokumen PBNU menunjukkan adanya tiga jenjang formal, yaitu PD-PKPNU, PMKNU, dan AKN-NU (PBNU, 2022b, 2022c, 2023, 2024). Ketiga jenjang tersebut tidak hanya membedakan tingkat pendidikan kader, tetapi juga menunjukkan diferensiasi orientasi dan fungsi kader dalam struktur pengembangan kepemimpinan.

Tabel 1. Dimensi Institusionalisasi Sistem Kaderisasi NU

Dimensi	Kondisi sebelum institusionalisasi penuh	Arah transformasi 2022–2026

Kebijakan	Format dan kesinambungan berubah mengikuti fase organisasi	Peraturan dan pedoman nasional
Jenjang	Pelatihan belum sepenuhnya terhubung sebagai jalur kepemimpinan nasional	PD-PKPNU → PMKNU → AKN-NU
Fasilitator	Praktik dan distribusi instruktur berkembang secara bertahap	Standardisasi dan penguatan fasilitator
Pengakuan pengalaman	Pengalaman kaderisasi berasal dari berbagai jalur	Penyetaraan dan integrasi dalam sistem
Keberlanjutan	Sangat dipengaruhi inisiatif lokal	Diarahkan menjadi mekanisme organisasi

Sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 1, perubahan paling menonjol terjadi pada lima dimensi, yaitu kebijakan, jenjang, fasilitator, pengakuan pengalaman kaderisasi, dan keberlanjutan sistem. Pada dimensi kebijakan, pola yang sebelumnya relatif bergantung pada fase kepemimpinan diarahkan menuju regulasi dan pedoman nasional. Pada dimensi jenjang, pelatihan kader mulai disusun sebagai rangkaian pendidikan yang lebih terstruktur. Sementara itu, standardisasi fasilitator dan penyetaraan pengalaman kaderisasi menunjukkan adanya upaya untuk mengurangi variasi antarwilayah dan mengintegrasikan pengalaman kader ke dalam satu sistem organisasi. Dengan demikian, Tabel 1 memperlihatkan bahwa transformasi tidak hanya terjadi pada jenis pelatihan, tetapi juga pada tata kelola kaderisasi sebagai mekanisme kelembagaan.

Diferensiasi fungsi tersebut semakin terlihat pada tiga jenjang pendidikan kader. PD-PKPNU menempati posisi dasar dengan orientasi pada ideologisasi, organisasi, kebangsaan, dan pelayanan. PMKNU diarahkan pada penguatan kemampuan manajerial dan kepemimpinan pada tingkat yang lebih kompleks, sedangkan AKN-NU diarahkan pada pengembangan kapasitas kepemimpinan nasional dan global. Catatan wawancara memperkuat diferensiasi tersebut dengan menggambarkan PD-PKPNU sebagai tahap yang menekankan ideologisasi dan pelayanan, PMKNU pada kapasitas manajerial, serta AKN-NU pada isu yang lebih luas dan strategis.

Tabel 2. Fungsi Jenjang dalam Pengembangan Kepemimpinan

Jenjang	**Orientasi utama**	**Fungsi organisasi**	**Posisi dalam jalur kepemimpinan**

PD-PKPNU	Ideologisasi, organisasi, kebangsaan, pelayanan	Membentuk identitas, pemahaman jam'iyyah, dan kemampuan dasar pengorganisasian	Fondasi kader penggerak
PMKNU	Manajerial dan kepemimpinan strategis	Perencanaan, tata kelola, komunikasi, penyelesaian masalah, dan pengelolaan perubahan	Penguatan kepemimpinan menengah
AKN-NU	Kepemimpinan nasional-global	Pembacaan isu strategis, kebijakan, transformasi, dan kepemimpinan pada ruang yang lebih luas	Pengembangan kader strategis

Tabel 2 menunjukkan bahwa ketiga jenjang tidak sekadar merepresentasikan urutan pendidikan, tetapi juga membedakan orientasi kompetensi dan fungsi organisasi. PD-PKPNU berfungsi sebagai fondasi pembentukan identitas dan kemampuan dasar pengorganisasian; PMKNU mengembangkan kemampuan manajerial dan kepemimpinan menengah; sedangkan AKN-NU diarahkan pada pengembangan kader dengan kapasitas strategis pada tingkat nasional dan global. Pola tersebut memperlihatkan adanya peningkatan kompleksitas tanggung jawab dari satu jenjang ke jenjang berikutnya.

Berdasarkan data dokumen dan wawancara, terdapat tiga pola utama. Pertama, kaderisasi mulai ditempatkan sebagai proses pengembangan yang bertingkat dan tidak lagi hanya sebagai kegiatan pelatihan yang berdiri sendiri. Kedua, diferensiasi jenjang membentuk hubungan yang semakin jelas antara kompetensi kader dan tingkat tanggung jawab organisasi. Ketiga, regulasi dan standardisasi diarahkan untuk mengurangi ketergantungan sistem pada variasi praktik lokal dan inisiatif individu.

Meskipun demikian, keberadaan jenjang formal belum dengan sendirinya membuktikan bahwa jalur kepemimpinan telah berfungsi sepenuhnya. Data yang tersedia belum cukup untuk menunjukkan bahwa kelulusan pada masing-masing jenjang secara konsisten menentukan penugasan, pengembangan karier organisasi, atau akses terhadap tanggung jawab yang lebih tinggi. Efektivitas jalur tersebut masih bergantung pada hubungan antara kelulusan, pengalaman organisasi, penugasan, pembinaan, dan akses ke jenjang berikutnya.

Dengan demikian, temuan pada bagian ini menunjukkan bahwa capaian utama reformasi kaderisasi 2022–2026 terletak pada pembentukan arsitektur kelembagaan kaderisasi. Organisasi telah memiliki regulasi, tingkatan pendidikan, standardisasi, serta mekanisme penyetaraan yang lebih terstruktur. Namun, berdasarkan bukti yang tersedia, kesimpulan yang paling kuat masih berada pada tingkat desain dan institusionalisasi awal, sedangkan efektivitasnya sebagai jalur regenerasi kepemimpinan dalam praktik masih memerlukan pengujian lebih lanjut.

SiskaderNU, Tata Kelola Data, dan Evaluasi Pascapelatihan

Temuan kedua menunjukkan adanya perluasan fungsi kaderisasi dari kegiatan pendidikan menjadi sistem yang juga menghasilkan, menghimpun, dan memanfaatkan informasi kader dalam proses organisasi. Perubahan tersebut terutama terlihat melalui penggunaan Sistem Informasi Kader Nahdlatul Ulama (SiskaderNU) serta pengembangan mekanisme evaluasi pasca pelatihan. Dalam pola kaderisasi yang berorientasi pada pelaksanaan kegiatan, keberhasilan dapat berhenti pada terselenggaranya pelatihan, kehadiran peserta, atau kelulusan. Data wawancara menunjukkan bahwa pada periode 2022–2026 terdapat upaya untuk memperluas ukuran keberhasilan tersebut dengan menghubungkan riwayat kaderisasi dengan pencatatan data, pengisian struktur, serta tindak lanjut pascapelatihan.

Dalam wawancara di Jakarta pada 16 Juni 2026, Amir Ma'ruf menjelaskan bahwa SiskaderNU digunakan untuk menghimpun data kader dari periode sebelumnya maupun periode berjalan. Sistem tersebut juga membedakan antara kader yang telah mengikuti proses kaderisasi dan warga yang belum mengikuti proses kaderisasi tersebut. Menurut informan, data yang terkumpul dapat digunakan untuk membantu mengonfirmasi susunan kepengurusan baru sekaligus memantau perkembangan kader setelah pelatihan. Dengan demikian, fungsi SiskaderNU tidak hanya berkaitan dengan administrasi peserta, tetapi juga dengan penyediaan rekam jejak kaderisasi yang dapat digunakan dalam proses organisasi.

Fungsi tersebut berkaitan dengan perubahan cara organisasi menyimpan informasi terkait kader. Sebelum tersedianya sistem pencatatan yang lebih terintegrasi, informasi mengenai pengalaman kader dapat lebih banyak bergantung pada pengetahuan pribadi pengurus dan arsip yang tersebar. Penggunaan SiskaderNU memberikan kemungkinan bagi organisasi untuk menghimpun riwayat kader dalam satu sistem yang lebih terdokumentasi. Namun, data penelitian ini belum menganalisis secara langsung tingkat kelengkapan, keterbaruan, maupun konsistensi pengisian data pada SiskaderNU. Oleh karena itu, hasil penelitian pada bagian ini menunjukkan

fungsi dan arah pemanfaatan sistem sebagaimana dijelaskan oleh informan, bukan penilaian teknis terhadap kinerja sistem informasi tersebut.

Selain pencatatan data, wawancara menunjukkan adanya mekanisme evaluasi setelah peserta mengikuti kaderisasi. Amir Ma'ruf menjelaskan bahwa pengecekan pascapelatihan dilakukan oleh panitia dengan pendampingan instruktur yang ditunjuk serta supervisi instruktur dari tingkat pusat. Evaluasi tersebut diarahkan pada empat aspek yang dalam catatan wawancara disebut sebagai "ideologisasi, penguatan kepengurusan, pemetaan agenda pascapelatihan, dan eksekusi agenda." Keempat aspek tersebut menunjukkan bahwa evaluasi tidak hanya diarahkan pada proses belajar selama pelatihan, tetapi juga pada bagaimana hasil kaderisasi diterjemahkan ke dalam aktivitas organisasi setelah pelatihan.

Aspek ideologisasi berkaitan dengan keberlanjutan orientasi nilai dan pemahaman ke-NU-an setelah peserta menyelesaikan pelatihan. Penguatan kepengurusan berkaitan dengan keterlibatan kader dalam mengaktifkan fungsi-fungsi struktur organisasi. Pemetaan agenda pascapelatihan menunjukkan adanya tuntutan agar peserta atau struktur menyusun rencana tindak lanjut, sedangkan eksekusi agenda menunjukkan perhatian terhadap pelaksanaan rencana tersebut. Dengan demikian, evaluasi pascapelatihan mulai menggeser ukuran keberhasilan dari sekadar kelulusan peserta menuju tindak lanjut yang dapat diamati dalam aktivitas organisasi. Fungsi SiskaderNU dan bentuk evaluasi pascapelatihan yang teridentifikasi melalui wawancara dirangkum dalam Tabel 3.

Tabel 3. Fungsi SiskaderNU dan Evaluasi Pascapelatihan

Mekanisme	**Fungsi yang teridentifikasi**	**Penggunaan dalam proses organisasi**
Identifikasi kader	Mencatat status dan riwayat kaderisasi	Membedakan kader yang telah mengikuti kaderisasi dan warga yang belum mengikuti kaderisasi
Penghimpunan data kader	Mengumpulkan informasi kader masa lalu dan masa kini	Menyediakan rekam jejak kader yang lebih terdokumentasi
Konfirmasi kepengurusan	Menyediakan informasi mengenai riwayat kader	Mendukung proses pemeriksaan atau konfirmasi susunan pengurus baru
Evaluasi ideologisasi	Memantau keberlanjutan orientasi nilai pascapelatihan	Mengidentifikasi kontinuitas pemahaman dan orientasi kader

Penguatan kepengurusan	Memantau keterlibatan kader dalam struktur	Menghubungkan hasil kaderisasi dengan keberfungsian kepengurusan
Pemetaan agenda pascapelatihan	Mengidentifikasi rencana tindak lanjut	Menghubungkan pelatihan dengan agenda organisasi
Eksekusi agenda	Memantau pelaksanaan tindak lanjut	Mengidentifikasi outcome organisasi pada tahap awal

Sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 3, terdapat dua kelompok fungsi yang saling berkaitan. Kelompok pertama berkaitan dengan pengelolaan informasi kader, yang mencakup identifikasi status kader, penghimpunan riwayat kaderisasi, dan penggunaan informasi dalam proses konfirmasi kepengurusan. Kelompok kedua berkaitan dengan evaluasi pascapelatihan yang mencakup ideologisasi, penguatan kepengurusan, pemetaan agenda, dan pelaksanaan agenda. Tabel 3 dengan demikian memperlihatkan bahwa transformasi kaderisasi tidak berhenti pada penyelenggaraan pendidikan, tetapi juga mulai menghubungkan proses pendidikan dengan pencatatan informasi dan tindak lanjut organisasi.

Berdasarkan data wawancara tersebut, terdapat tiga pola utama. Pertama, SiskaderNU memperluas fungsi kaderisasi dari proses pendidikan menjadi proses dokumentasi riwayat dan pengalaman kader. Data kader tidak hanya berfungsi sebagai catatan administratif, tetapi juga mulai diposisikan sebagai sumber informasi yang dapat digunakan dalam proses organisasi. Kedua, terdapat upaya untuk menghubungkan riwayat kaderisasi dengan kebutuhan struktural melalui penggunaan data guna memverifikasi susunan kepengurusan. Ketiga, evaluasi pascapelatihan mulai menggeser perhatian dari kelulusan sebagai output pendidikan menuju tindak lanjut sebagai outcome organisasi, terutama melalui penguatan kepengurusan, penyusunan agenda, dan eksekusi agenda.

Temuan tersebut menunjukkan bahwa SiskaderNU berpotensi berfungsi sebagai memori kelembagaan organisasi, karena informasi mengenai pengalaman kader dapat disimpan dan digunakan di luar pengetahuan pribadi pengurus. Namun, keberadaan sistem informasi belum dengan sendirinya membuktikan bahwa tata kelola kader sepenuhnya berbasis data. Penelitian ini tidak menguji kualitas data SiskaderNU, tingkat keterbaruan informasi, konsistensi penggunaannya di seluruh wilayah, maupun seberapa besar data tersebut benar-benar menentukan keputusan penempatan kader. Dengan demikian, kesimpulan yang paling kuat dari temuan pada bagian ini adalah bahwa transformasi kaderisasi periode 2022–2026 telah membentuk

arah awal menuju tata kelola kader berbasis data dan evaluasi outcome pascapelatihan. SiskaderNU menyediakan infrastruktur untuk menghimpun dan memanfaatkan rekam jejak kader, sedangkan evaluasi pascapelatihan menyediakan mekanisme untuk memantau hubungan antara proses pendidikan dan tindak lanjut organisasi. Efektivitas kedua mekanisme tersebut dalam menghasilkan penempatan kader yang lebih tepat, kepengurusan yang lebih aktif, dan keputusan organisasi yang lebih berbasis bukti masih memerlukan pengujian melalui data mikro SiskaderNU serta perbandingan implementasi antarwilayah.

Outcome Awal dan Tantangan Keberlanjutan Sistem

Temuan ketiga menunjukkan adanya pergeseran orientasi keberhasilan kaderisasi dari pelaksanaan pelatihan menuju outcome organisasi yang lebih luas. Dokumen sistem kaderisasi dan pedoman pendidikan berjenjang menunjukkan bahwa kaderisasi tidak hanya diarahkan pada pembentukan pengetahuan dan identitas kader, tetapi juga pada penguatan kapasitas organisasi, kepemimpinan, dan pelayanan (PBNU, 2022b, 2022c, 2023, 2024). Dengan demikian, penyelenggaraan pendidikan kader dan kelulusan peserta ditempatkan sebagai bagian awal dari proses yang lebih panjang, bukan sebagai hasil akhir kaderisasi.

Orientasi tersebut diperkuat oleh data wawancara. Amir Ma'ruf menjelaskan bahwa arah kaderisasi mencakup tiga ranah, yaitu *jam'iyyah* sebagai organisasi, *jam'iyyah ijtima'iyyah* sebagai organisasi pelayanan, dan kepengurusan sebagai penggerak organisasi (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Pada ranah *jam'iyyah*, kaderisasi diarahkan agar struktur organisasi tersedia, berfungsi, dan bergerak sesuai pembidangan masing-masing. Pada ranah *jam'iyyah ijtima'iyyah*, kaderisasi diarahkan pada kemampuan organisasi untuk memberikan pelayanan kepada warga dalam bidang keagamaan, pendidikan, ekonomi, dan kesehatan. Sementara itu, pada ranah kepengurusan, struktur PWNU, PCNU, dan MWCNU diharapkan mampu menggerakkan kader dan struktur di bawahnya.

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa outcome yang diharapkan dari kaderisasi tidak berhenti pada peningkatan pengetahuan peserta. Amir Ma'ruf menegaskan bahwa "kaderisasi kepengurusan organisasi diorientasikan untuk umat dan bergerak sesuai fungsinya" (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa kaderisasi dipahami sebagai salah satu instrumen untuk mendorong agar struktur tidak hanya tersedia secara administratif, tetapi juga menjalankan fungsi organisasi dan pelayanan.

Pada dimensi pelayanan, informan menyebut keberadaan ambulans, klinik, dan berbagai layanan masyarakat sebagai bentuk kehadiran NU di tingkat lokal. Ia juga menjelaskan bahwa salah satu arah kaderisasi adalah agar organisasi mampu melayani warga di bidang keagamaan, pendidikan, ekonomi, dan kesehatan (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Contoh-contoh tersebut memberikan indikasi mengenai bentuk outcome yang diharapkan muncul setelah aktivasi kepengurusan. Namun, penelitian ini tidak memiliki data sebelum-sesudah mengenai jumlah maupun kualitas layanan, sehingga contoh tersebut tidak dapat digunakan untuk menyimpulkan bahwa kaderisasi secara langsung menyebabkan peningkatan pelayanan.

Pembedaan antara output, outcome, dan impact penting untuk memahami temuan. Output mencakup terselenggaranya pendidikan kader dan kelulusan peserta. Outcome awal mencakup keterlibatan kader dalam struktur, penyusunan dan eksekusi agenda, aktivasi kepengurusan, serta orientasi pelayanan. Sementara itu, perubahan kualitas layanan, meningkatnya kepercayaan masyarakat, atau kontribusi sosial yang lebih luas berada pada tingkat dampak yang memerlukan bukti empiris tambahan. Dimensi hasil dan batas bukti yang tersedia dirangkum dalam Tabel 4.

Tabel 4. Dimensi Outcome Kaderisasi dan Status Bukti Penelitian

Dimensi	**Bukti dokumen/struktur sistem**
Penguatan organisasi	Pedoman dan sistem kaderisasi menempatkan penguatan organisasi sebagai bagian dari orientasi pendidikan kader
Aktivasi kepengurusan	Pendidikan berjenjang diarahkan pada peningkatan tanggung jawab kader
Penugasan dan tindak lanjut	Sistem kaderisasi menghubungkan pendidikan dengan pengembangan kader
Pelayanan jamaah	Pelayanan menjadi bagian dari orientasi kaderisasi, khususnya pada jenjang dasar
Regenerasi kepemimpinan	Terdapat tiga jenjang pengembangan kader
Dampak sosial lebih luas	Tidak dapat ditentukan hanya dari keberadaan pedoman

Sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 4, bukti yang paling kuat dalam penelitian ini berada pada tingkat desain kelembagaan dan outcome organisasi awal. Dokumen sistem kaderisasi menunjukkan bahwa penguatan organisasi, peningkatan tanggung jawab kader, pelayanan jamaah, dan regenerasi kepemimpinan telah ditempatkan sebagai bagian dari orientasi

formal kaderisasi. Sementara itu, data wawancara memperlihatkan bagaimana orientasi tersebut dipahami dalam praktik melalui aktivasi kepengurusan, penyusunan agenda pascapelatihan, penugasan, serta upaya menghadirkan layanan bagi warga. Dengan demikian, Tabel 4 memperlihatkan adanya hubungan yang bertahap antara pendidikan kader, penguatan fungsi organisasi, dan tindak lanjut pascapelatihan.

Selain menunjukkan outcome awal, data wawancara juga mengidentifikasi sejumlah hambatan yang memengaruhi keberlanjutan sistem kaderisasi. Hambatan pertama adalah variasi kepemimpinan di wilayah. Amir Ma'ruf menyatakan bahwa "faktor utama maraknya kaderisasi adalah kepemimpinan PWNU, di mana jika pemimpin peduli kaderisasi maka kaderisasi akan berjalan terus" (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Keterangan tersebut menunjukkan bahwa meskipun regulasi dan standardisasi telah dibangun secara nasional, intensitas implementasi masih sangat dipengaruhi oleh perhatian, pengalaman, dan prioritas pimpinan di tingkat wilayah maupun cabang.

Temuan ini menunjukkan adanya ketegangan antara institusionalisasi sistem dan ketergantungan pada aktor lokal. Di satu sisi, peraturan, pedoman, jenjang, fasilitator, dan SiskaderNU membentuk infrastruktur nasional. Di sisi lain, implementasi di tingkat wilayah masih membutuhkan dukungan kepemimpinan lokal. Dengan demikian, keberlanjutan kaderisasi belum sepenuhnya dapat dilepaskan dari variasi kapasitas dan komitmen pengurus daerah. Interpretasi ini didasarkan pada keterangan informan mengenai kuatnya pengaruh kepemimpinan wilayah terhadap keberlangsungan kaderisasi (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026).

Hambatan kedua adalah pencocokan kompetensi dengan penugasan serta penguatan meritokrasi. Dalam wawancara, Amir Ma'ruf menempatkan kebutuhan budaya meritokrasi sebagai salah satu pekerjaan rumah kaderisasi, yang ditandai oleh keteraturan jenjang kaderisasi serta penggunaan kompetensi kader dalam proses organisasi (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Temuan ini penting karena keberadaan tiga jenjang tidak dengan sendirinya menghasilkan jalur regenerasi kepemimpinan apabila riwayat pendidikan dan kompetensi kader tidak terhubung dengan penempatan dan peningkatan tanggung jawab.

Hambatan ketiga adalah integrasi lintas sistem kaderisasi. Catatan wawancara menunjukkan adanya berbagai jalur pendidikan kader, termasuk PD-PKPNU, PMKNU, kaderisasi badan otonom, dan kaderisasi Syuriah. Amir Ma'ruf menempatkan "keterhubungan dengan semua sistem kaderisasi" serta koordinasi lintas instruktur sebagai salah satu pekerjaan rumah kaderisasi (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Data ini menunjukkan bahwa tantangan tahap berikutnya bukan hanya standardisasi

dalam satu jalur, melainkan bagaimana pengalaman pendidikan dari berbagai jalur dapat dikenali, disetarakan, dan dihubungkan tanpa menghilangkan kekhasan masing-masing.

Hambatan keempat adalah kesenjangan kapasitas antarwilayah. Amir Ma'ruf secara khusus menyatakan bahwa "wilayah grade C memerlukan asistensi yang lebih intensif" (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa penerapan satu standar nasional tidak otomatis menghasilkan kemampuan implementasi yang sama di seluruh daerah. Wilayah dengan kapasitas organisasi, fasilitator, pengelolaan data, atau kepemimpinan yang lebih terbatas memerlukan bentuk pendampingan yang berbeda dari wilayah yang telah memiliki ekosistem kaderisasi yang lebih kuat.

Hambatan kelima berkaitan dengan regenerasi Generasi Z. Dalam wawancara, Amir Ma'ruf menyebut adanya "gelombang permintaan untuk kaderisasi Gen Z" dan menjelaskan bahwa segmen ini belum sepenuhnya terakomodasi melalui jalur kaderisasi yang tersedia (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Ia juga menekankan bahwa pengembangan jalur Generasi Z tidak seharusnya terpisah dari IPNU/IPPNU maupun dari sistem pencatatan kaderisasi yang telah tersedia, termasuk SiskaderNU (Amir Ma'ruf, komunikasi personal, 16 Juni 2026). Temuan ini menunjukkan bahwa keberlanjutan sistem tidak hanya bergantung pada konsolidasi jenjang yang ada, tetapi juga pada kemampuan organisasi untuk menyediakan pintu masuk bagi generasi baru tanpa menciptakan fragmentasi sistem baru. Dimensi hambatan tersebut dirangkum dalam Tabel 5.

Tabel 5. Tantangan Keberlanjutan Sistem Kaderisasi NU

Dimensi tantangan	**Bukti wawancara**	**Implikasi terhadap sistem**
Kepemimpinan wilayah	Kaderisasi berjalan lebih kuat ketika pimpinan wilayah memiliki perhatian terhadap kaderisasi	Implementasi nasional masih dipengaruhi kapasitas dan prioritas aktor lokal
Pencocokan dan meritokrasi	Diperlukan budaya meritokrasi dan keteraturan jenjang kaderisasi	Riwayat pendidikan perlu dihubungkan dengan kompetensi dan penugasan
Integrasi lintas sistem	Terdapat berbagai jalur kaderisasi dan	Diperlukan penyetaraan, pengakuan pengalaman, dan interoperabilitas

	kebutuhan koordinasi lintas instruktur	
Kesenjangan wilayah	"Wilayah grade C perlu asistensi lebih intensif"	Standardisasi perlu disertai asistensi diferensial
Generasi Z	Terdapat permintaan jalur kaderisasi yang sesuai untuk Generasi Z	Dibutuhkan pintu masuk baru yang tetap terhubung dengan IPNU/IPPNU dan SiskaderNU
Keberlanjutan pascapelatihan	Tugas pendidikan oleh instruktur kemudian diteruskan oleh pengurus	Outcome bergantung pada kualitas tindak lanjut struktur organisasi

Tabel 5 memperlihatkan bahwa tantangan utama transformasi kaderisasi telah bergeser dari persoalan keberadaan program menjadi persoalan kualitas hubungan antarkomponen dalam sistem. Kepemimpinan wilayah menentukan kekuatan implementasi; meritokrasi menentukan hubungan antara kompetensi dan tanggung jawab; integrasi menentukan keterhubungan berbagai jalur kaderisasi; asistensi menentukan kemampuan sistem dalam mengatasi ketimpangan wilayah; sedangkan respons terhadap Generasi Z menentukan kesinambungan basis kader pada masa mendatang. Dengan demikian, persoalan keberlanjutan bukan semata-mata tentang bagaimana mempertahankan jumlah pelatihan, tetapi bagaimana memastikan bahwa pelatihan menjadi bagian dari mekanisme organisasi yang terus berjalan setelah kegiatan selesai.

Berdasarkan keseluruhan data, terdapat tiga pola utama. Pertama, orientasi kaderisasi mulai bergeser dari output pendidikan menuju aktivasi struktur dan pelayanan sebagai outcome organisasi pada tahap awal. Kedua, hubungan antara kaderisasi dan outcome belum bersifat otomatis karena sangat dipengaruhi oleh kepemimpinan wilayah, tindak lanjut, penugasan, serta kemampuan organisasi dalam memanfaatkan data kader. Ketiga, keberlanjutan sistem bergantung pada kemampuan PBNU dan struktur di bawahnya untuk mengintegrasikan berbagai jalur kaderisasi, memperkuat meritokrasi, mengurangi kesenjangan kapasitas antarwilayah, serta menyiapkan mekanisme regenerasi bagi kelompok usia yang lebih muda.

Dengan demikian, temuan pada bagian ini menunjukkan bahwa transformasi kaderisasi periode 2022–2026 telah bergerak melampaui pembentukan arsitektur pendidikan menuju orientasi outcome organisasi, tetapi bukti yang tersedia masih lebih kuat untuk menjelaskan aktivasi struktur, tindak lanjut, dan arah pelayanan daripada untuk membuktikan

dampak sosial yang lebih luas. Efektivitas kaderisasi sebagai mekanisme regenerasi dan peningkatan pelayanan perlu diuji lebih lanjut melalui data longitudinal, perbandingan antarwilayah, analisis penempatan kader, serta indikator pelayanan sebelum dan sesudah intervensi kaderisasi.

Kaderisasi Sebagai Mesin Organisasi: Integrasi Tata Kelola, Kepemimpinan, Dan Regenerasi

Dari Model Berpusat pada Pelatihan menuju Sistem Kaderisasi Berbasis Tata Kelola

Temuan penelitian menunjukkan bahwa perubahan utama kaderisasi NU dapat dijelaskan sebagai pergeseran dari model yang berpusat pada pelatihan (*training-centered model*) menuju sistem kaderisasi yang semakin berorientasi pada tata kelola (*governance-centered cadre system*). Pelatihan tetap menjadi komponen penting, tetapi bukan lagi satu-satunya unit keberhasilan. Regulasi menyediakan aturan, tiga jenjang menyediakan jalur pengembangan, standardisasi menyediakan konsistensi, SiskaderNU menyediakan memori organisasi, sedangkan evaluasi dan penugasan berpotensi menyediakan *feedback loop*.

Interpretasi tersebut sejalan dengan teori pengembangan organisasi yang menempatkan perubahan berkelanjutan sebagai perubahan yang berhasil masuk ke dalam struktur dan rutinitas, bukan sekadar kegiatan sesaat (Beckhard, 1969; Burnes, 2020). Dalam konteks nonprofit, Lee dan Suh (2018) menunjukkan bahwa pengembangan manajerial dapat berkaitan dengan penguatan praktik akuntabilitas. Temuan NU memperluas logika tersebut: investasi pendidikan kader memperoleh nilai kelembagaan ketika pendidikan dapat dihubungkan dengan rekam jejak, tanggung jawab, dan fungsi organisasi.

Pada saat yang sama, transformasi menuju tata kelola formal perlu memperhatikan karakter organisasi berbasis anggota dan nilai-nilai. Terzieva et al. (2025) menunjukkan bahwa praktik manajerial dapat memperkuat fungsi pelayanan organisasi nonprofit, tetapi juga dapat menimbulkan ketegangan ketika organisasi harus mempertahankan partisipasi dan identitas khasnya. Dalam konteks NU, implikasinya adalah bahwa standardisasi, digitalisasi, dan meritokrasi tidak seharusnya menghilangkan tradisi pembelajaran, pengabdian, relasi sosial, atau mekanisme keagamaan yang menjadi identitas organisasi. Profesionalisasi berfungsi untuk memperkuat misi, bukan menggantikannya.

Dari Jenjang Pendidikan menuju Jalur Regenerasi Kepemimpinan

Tiga jenjang PD-PKPNU, PMKNU, dan AKN-NU memberikan dasar struktural bagi jalur pengembangan kepemimpinan. Namun, penelitian ini menunjukkan bahwa keberadaan jenjang belum sepenuhnya sama dengan fungsi *leadership pipeline*. Pipeline baru substantif apabila terdapat hubungan antara kompetensi, pengalaman, jenjang pendidikan, penugasan, evaluasi, dan peningkatan tanggung jawab.

Temuan ini memperluas penelitian Alghozali (2024), yang menunjukkan bahwa pendidikan kader IPNU dapat menyediakan dasar bagi tanggung jawab kepemimpinan masa depan. Ia juga menjelaskan mengapa temuan Fauziah et al. (2022)—bahwa keberadaan kader tidak otomatis meningkatkan keberfungsian organisasi—penting bagi analisis transformasi PBNU. Pendidikan membentuk kapasitas, tetapi organisasi masih membutuhkan mekanisme untuk mengubah kapasitas tersebut menjadi penempatan dan tindakan.

Kajian PKPNU oleh Anwar dan Fauziah (2022) serta Rochim dan Darim (2025) menunjukkan kekuatan fungsi ideologisasi dan pembentukan orientasi kader. Penelitian ini tidak menolak fungsi tersebut, tetapi menambahkan bahwa ideologisasi perlu ditempatkan dalam rantai organisasi yang lebih panjang. Nilai dan identitas yang terbentuk dalam kaderisasi memerlukan arena penerapan berupa tugas, kepengurusan, pelayanan, dan regenerasi. Dengan demikian, novelty analitis penelitian ini terletak pada pergeseran fokus dari "apa yang diberikan dalam pendidikan kader" menuju "mekanisme organisasi yang menghubungkan pendidikan dengan keberlanjutan organisasi".

Konsekuensinya, *matching* dan meritokrasi bukan persoalan administratif sekunder. Keduanya merupakan titik kritis yang menentukan apakah investasi dalam modal manusia (*human capital*) dapat menghasilkan kapasitas organisasi. Dalam kerangka Becker (1993) dan Ulrich et al. (2012), investasi pada kompetensi memperoleh nilai ketika keterampilan tersebut digunakan dalam tanggung jawab yang relevan. Jika riwayat kaderisasi tidak memiliki hubungan dengan penugasan, sistem berisiko menghasilkan sertifikat tanpa menyediakan jalur regenerasi.

SiskaderNU sebagai Memori Organisasi dan Batas Digitalisasi

Temuan mengenai SiskaderNU menunjukkan bahwa digitalisasi kaderisasi memiliki fungsi yang lebih luas daripada sekadar administrasi peserta. Ketika riwayat pendidikan, profil, dan tindak lanjut kader dapat disimpan dan digunakan lintas periode kepengurusan, sistem tersebut berpotensi menjadi *organizational memory*. Dalam perspektif pembelajaran organisasi, pengetahuan individual baru memberikan keuntungan

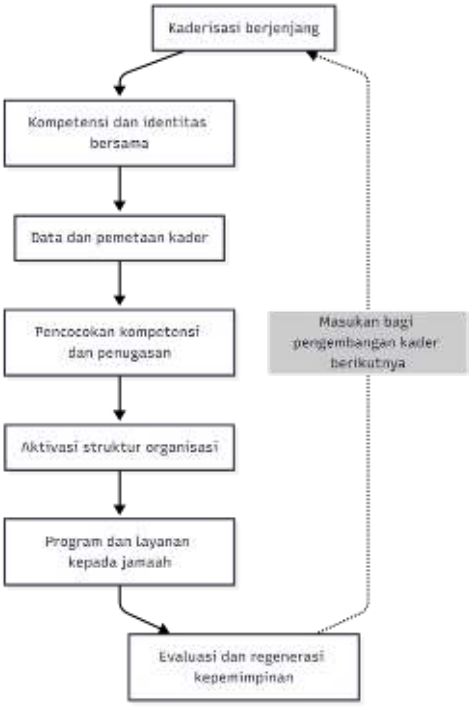
institusional ketika dapat dikonversi menjadi informasi yang dapat digunakan kembali oleh organisasi (Nonaka & Takeuchi, 1995).

Interpretasi ini konsisten dengan penelitian mutakhir tentang digitalisasi organisasi keagamaan. Schlag et al. (2025) memperlihatkan bahwa inovasi digital bersinggungan dengan perubahan peran dan praktik kepemimpinan, sementara Cheong dan Liu (2025) menunjukkan bahwa penggunaan teknologi dalam organisasi keagamaan dinegosiasikan dengan nilai, misi, dan logika institusional. Oleh sebab itu, keberhasilan SiskaderNU tidak tepat diukur hanya dari tersedianya platform atau banyaknya data yang tersimpan, melainkan dari sejauh mana data tersebut dapat meningkatkan kualitas keputusan tanpa mengabaikan prinsip dan struktur organisasi.

Penelitian ini juga memperlihatkan pentingnya batas dalam proses digitalisasi. Database, dengan sendirinya, bukan merupakan tata kelola berbasis bukti. Diperlukan kualitas data, pembaruan, interoperabilitas, aturan akses, kriteria kompetensi, serta mekanisme yang menghubungkan informasi dengan proses pengambilan keputusan. Tanpa hubungan tersebut, digitalisasi menghasilkan arsip elektronik tetapi belum menghasilkan *evidence-informed governance*.

Model Analitis Kaderisasi sebagai Mesin Organisasi

Berdasarkan sintesis hasil penelitian, konsep “kaderisasi sebagai mesin organisasi” dapat dirumuskan secara lebih operasional. Istilah “mesin” tidak digunakan untuk menggambarkan kader sebagai unsur mekanis, melainkan sebagai metafora hubungan antarfungsi yang memungkinkan energi, nilai, pengetahuan, dan kepemimpinan organisasi untuk direproduksi.



Gambar 1. Model Analitis Kaderisasi sebagai Mesin Organisasi

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 1, model analitis kaderisasi sebagai mesin organisasi terdiri atas tujuh mata rantai yang saling berhubungan dan membentuk siklus. Mata rantai pertama adalah kaderisasi berjenjang, yang menyediakan proses pembelajaran sesuai dengan tingkat kompleksitas tanggung jawab. Mata rantai kedua adalah pembentukan kompetensi dan identitas bersama sebagai hasil dari proses pendidikan kader. Mata rantai ketiga adalah data dan pemetaan kader, yang memungkinkan kompetensi serta pengalaman kader didokumentasikan dan dikenali oleh organisasi. Mata rantai keempat adalah pencocokan kompetensi dan penugasan, yaitu proses menghubungkan kapasitas kader dengan kebutuhan serta tanggung jawab organisasi. Mata rantai kelima adalah aktivasi struktur organisasi sebagai konsekuensi dari penempatan dan keterlibatan kader dalam kepengurusan. Mata rantai keenam adalah program dan layanan kepada jamaah, yang menunjukkan penerjemahan kapasitas organisasi ke dalam aktivitas pelayanan. Mata rantai ketujuh adalah evaluasi dan regenerasi kepemimpinan, yang menghasilkan umpan balik bagi siklus pengembangan kader berikutnya.

Gambar 1 juga memperlihatkan bahwa hubungan antartahap tidak bersifat linier dan berhenti pada tahap pelayanan. Evaluasi dan regenerasi kepemimpinan ditempatkan sebagai mekanisme umpan balik yang kembali memberikan masukan bagi proses kaderisasi berikutnya. Dengan demikian,

kaderisasi dipahami sebagai siklus organisasi yang terus memperbarui kapasitas manusia, data, penugasan, dan kepemimpinan, bukan sebagai kegiatan pelatihan yang selesai setelah peserta dinyatakan lulus.

Model ini berbeda dari argumen yang secara langsung menghubungkan kaderisasi dengan "pembangunan peradaban". Berdasarkan bukti penelitian, kontribusi kaderisasi terhadap perubahan sosial berlangsung melalui tahapan yang lebih kompleks. Pendidikan kader membentuk kapasitas manusia dalam bentuk pengetahuan, kompetensi, identitas, dan orientasi organisasi. Kapasitas tersebut kemudian diterjemahkan menjadi penguatan kapasitas organisasi melalui penugasan, aktivasi struktur, pengambilan keputusan, dan pelaksanaan program. Penguatan organisasi selanjutnya memungkinkan peningkatan pelayanan dan kualitas kepemimpinan, yang dalam jangka panjang berpotensi menghasilkan kontribusi sosial yang lebih luas. Dengan konstruksi tersebut, hubungan antara kaderisasi dan pembangunan peradaban dipahami sebagai proses bertahap yang memiliki sejumlah mekanisme, di antaranya bukan sebagai hubungan langsung yang dapat diasumsikan hanya dari keberadaan program kaderisasi.

Kontribusi sosial-peradaban tetap relevan sebagai horizon normatif organisasi, tetapi tidak dapat dinyatakan sebagai outcome empiris hanya berdasarkan bukti mengenai desain pendidikan atau pelaksanaan program. Pendekatan ini membuat visi normatif lebih terukur karena menyediakan mekanisme antarmedia yang dapat diuji secara empiris.

Model tersebut juga menjelaskan hubungan antara kaderisasi formal dan pembelajaran informal. Halaqah, Bahtsul Masail, Kajian Aswaja, Lailatul Ijtima', pengajian kitab, dan forum intelektual tidak harus diposisikan sebagai pesaing terhadap sistem formal. Kaderisasi formal menyediakan standardisasi dan jalur, sedangkan pembelajaran informal memelihara budaya, kedalaman nilai, jaringan sosial, dan habitus organisasi. Organisasi pembelajar memerlukan keduanya (Senge, 2006; Schein & Schein, 2021).

Transformasi sistem kaderisasi menghasilkan sejumlah fungsi positif sekaligus potensi disfungsi. Standardisasi dapat mengurangi ketimpangan pengalaman pendidikan, jenjang memberi arah pengembangan kader, SiskaderNU menjaga kesinambungan informasi, dan evaluasi pascapelatihan menggeser perhatian dari aktivitas ke hasil. Temuan Nyako Jnr dan Mahapatra (2026) mengenai pentingnya faktor struktural dan keselarasan tata kelola dalam efektivitas organisasi berbasis agama mendukung perlunya membaca unsur-unsur tersebut secara terintegrasi. Namun, standardisasi yang terlalu administratif berisiko menjadikan kaderisasi sekadar pemenuhan persyaratan; jenjang yang tidak terhubung dengan penugasan dapat menimbulkan inflasi sertifikasi; database yang tidak dimanfaatkan akan menjadi arsip pasif; meritokrasi yang hanya bertumpu pada sertifikat

dapat mengabaikan pengalaman, integritas, pengabdian, dan pengetahuan lokal; sedangkan penerapan standar nasional tanpa mempertimbangkan variasi kapasitas wilayah dapat memperlebar kesenjangan implementasi.

Implikasi kebijakan pertama berkaitan dengan penguatan hubungan antara kompetensi, data, dan penugasan. PBNU perlu membangun kerangka kompetensi yang menjelaskan keterkaitan antara jenjang kaderisasi, pengalaman, kapasitas, dan jenis tanggung jawab organisasi, sehingga riwayat kaderisasi memiliki bobot yang jelas tanpa menjadikan sertifikat sebagai satu-satunya dasar penempatan. Pada saat yang sama, SiskaderNU perlu dikembangkan dari sistem pencatatan menjadi sistem pendukung keputusan yang ditopang oleh standar kualitas dan pembaruan data, interoperabilitas antarsistem kaderisasi, serta aturan penggunaan informasi dalam proses organisasi. Evaluasi kaderisasi juga perlu membedakan secara tegas antara output, outcome, dan impact: output mencakup pelaksanaan dan kelulusan; outcome mencakup tindak lanjut, penugasan, aktivasi struktur, dan program; sedangkan impact harus diukur melalui perubahan pelayanan atau indikator sosial dengan desain penelitian yang lebih spesifik.

Implikasi berikutnya menyangkut diferensiasi implementasi serta keberlanjutan regenerasi. Wilayah dengan kapasitas organisasi yang lebih rendah memerlukan asistensi yang lebih intensif dalam bentuk dukungan fasilitator, pengelolaan data, perencanaan program, dan pendampingan pascapelatihan, sehingga standardisasi nasional tetap responsif terhadap variasi lokal. Selain itu, kebutuhan kaderisasi Generasi Z perlu dijawab melalui desain pintu masuk dan pengalaman belajar yang adaptif tanpa membentuk sistem paralel yang terputus dari IPNU, IPPNU, badan otonom, maupun basis data kader. Dengan demikian, arah kebijakan kaderisasi sebaiknya tidak berfokus pada penambahan jenis pelatihan, melainkan pada penguatan keterhubungan antara jenjang pendidikan, data, penugasan, asistensi wilayah, dan kesinambungan pengalaman kader sepanjang siklus keanggotaan.

Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa transformasi sistem kaderisasi Nahdlatul Ulama pada Masa Khidmat PBNU 2022–2027 hingga Semester I 2026 terutama terjadi pada tingkat institusionalisasi hubungan antara pendidikan kader dan tata kelola organisasi. PD-PKPNU, PMKNU, dan AKN-NU membentuk arsitektur pendidikan berjenjang; regulasi dan standardisasi memperkuat konsistensi sistem; sementara SiskaderNU menyediakan fondasi untuk pencatatan, pemetaan, dan kemungkinan penggunaan rekam jejak kader dalam pengambilan keputusan organisasi. Orientasi pascapelatihan juga menunjukkan pergeseran awal dari keberhasilan

berbasis jumlah kegiatan menuju penguatan kepengurusan, tindak lanjut, pelayanan, dan regenerasi.

Kontribusi ilmiah penelitian ini terletak pada pengembangan model analitis "kaderisasi sebagai mesin organisasi" yang memandang kaderisasi bukan sekadar sebagai proses pendidikan, tetapi sebagai mekanisme kelembagaan yang menghubungkan pendidikan berjenjang, pembentukan kompetensi dan identitas, pengelolaan data kader, pencocokan dan penugasan, aktivasi organisasi, pelayanan jamaah, serta evaluasi dan regenerasi. Model ini memperluas pembahasan kaderisasi dari fokus pada isi pelatihan menuju hubungan antarfungsi yang menentukan keberlanjutan organisasi. Namun, efektivitas model tersebut masih bergantung pada sejumlah kondisi, terutama penguatan meritokrasi, konsistensi penggunaan data dalam penugasan, integrasi lintas sistem kaderisasi, penguatan kepemimpinan wilayah, asistensi bagi daerah berkapasitas rendah, dan penyediaan jalur yang adaptif bagi Generasi Z. Karena itu, keberhasilan kaderisasi sebaiknya tidak diukur terutama dari jumlah kegiatan atau peserta, tetapi dari sejauh mana proses tersebut menghasilkan penugasan yang tepat, struktur yang berfungsi, tindak lanjut yang nyata, peningkatan pelayanan, dan regenerasi kepemimpinan yang berkelanjutan.

Penelitian ini memiliki keterbatasan karena hanya menggunakan satu wawancara sebagai penguat dan belum menganalisis data mikro SiskaderNU secara langsung. Materi wawancara yang tersedia juga berbentuk catatan tematik sehingga penelitian tidak menyajikan kutipan verbatim. Desain penelitian belum memungkinkan pembandingan sistematis antara wilayah dengan intensitas kaderisasi berbeda dan belum dapat menguji hubungan kausal antara kaderisasi dan kualitas layanan. Penelitian selanjutnya perlu menggunakan beberapa informan dari pengelola SiskaderNU, fasilitator, PWNU/PCNU, dan alumni; melakukan studi komparatif antarwilayah; serta memanfaatkan data longitudinal untuk menguji hubungan antara jenjang kaderisasi, penugasan, keberfungsian kepengurusan, pelayanan, dan regenerasi. Dengan pengujian tersebut, gagasan "kaderisasi sebagai mesin organisasi" dapat berkembang dari model analitis menjadi proposisi empiris yang lebih kuat.

Pernyataan Konflik Kepentingan

Penulis memiliki posisi struktural sebagai Ketua PBNU Bidang Organisasi, Kaderisasi, dan Keanggotaan pada periode yang menjadi objek penelitian. Posisi tersebut memberikan akses dan pengetahuan kontekstual terhadap sistem yang diteliti sekaligus menimbulkan potensi bias orang dalam. Penelitian karena itu membatasi klaim pada bukti yang tersedia, mempertahankan temuan mengenai hambatan dan kelemahan

implementasi, serta membedakan dokumen resmi, keterangan informan, outcome awal, dan klaim dampak.

Referensi

Alghozali, A. M. (2024). Pembentukan kepemimpinan dalam organisasi keagamaan: Analisis Latihan Kader Utama Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama, Yogyakarta. *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia, 5*(1), 74–87. doi:10.22373/jsai.v5i1.4242.

Anwar, S., & Fauziah, Z. (2022). Gerakan Pendidikan Kader Penggerak Nahdlatul Ulama (PKPNU) dalam pencegahan radikalisme di Bojonegoro. *Al Ulya: Jurnal Pendidikan Islam, 7*(1), 38–49. doi:10.32665/alulya.v7i1.1563.

Beckhard, R. (1969). *Organization development: Strategies and models*. Addison-Wesley.

Becker, G. S. (1993). *Human capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to education* (3rd ed.). The University of Chicago Press.

Burnes, B. (2020). *Managing change* (8th ed.). Pearson.

Cheong, P. H., & Liu, L. (2025). Faithful innovation: Negotiating institutional logics for AI value alignment among Christian churches in America. *Religions, 16*(3), Article 302. doi:10.3390/rel16030302.

Fauziah, M., Murtopo, B. A., Zakaria, N., & Maghfiroh, L. (2022). Dampak kaderisasi terhadap organisasi MWC NU Rowokele. *Ar-Rihlah: Jurnal Inovasi Pengembangan Pendidikan Islam, 7*(1), 32–39. doi:10.33507/ar-rihlah.v7i1.571.

Grandy, G. (2013). An exploratory study of strategic leadership in churches. *Leadership & Organization Development Journal, 34*(7), 616–638. doi:10.1108/LODJ-08-2011-0081.

Lee, Y., & Suh, J. (2018). Managerial development programs for executive directors and accountability practices in nonprofit organizations. *Review of Public Personnel Administration, 38*(4), 431–450. doi:10.1177/0734371X16674783.

Nonaka, I., & Takeuchi, H. (1995). *The knowledge-creating company*. Oxford University Press.

Nyako Jnr, A., & Mahapatra, R. (2026). Drivers of organisational effectiveness in faith-based institutions: Testing a multidimensional model in Sub-Saharan Africa. *International Journal of Organizational Analysis*, 1–16. doi:10.1108/IJOA-11-2025-6137.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2022a). *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2022b). *Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama tentang Sistem Kaderisasi Nahdlatul Ulama*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2022c). *Pedoman Pendidikan Dasar Pendidikan Kader Penggerak Nahdlatul Ulama (PD-PKPNU)*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2023). *Pedoman Pendidikan Menengah Kepemimpinan Nahdlatul Ulama (PMKNU)*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2024). *Pedoman Akademi Kepemimpinan Nasional Nahdlatul Ulama (AKN-NU)*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2025). *Laporan Nasional Pelaksanaan Kaderisasi Nahdlatul Ulama Tahun 2022–2025*. PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. (2026). *Statistik Nasional Kaderisasi Nahdlatul Ulama Semester I Tahun 2026*. PBNU.

Rochim, M., & Darim, A. (2025). Manajemen pendidikan Islam non-formal dalam menangkal radikalisme: Studi kasus PKPNU di PCNU Bangil. *Tarbawi: Jurnal Studi Pendidikan Islami, 13*(1), 20–29. doi:10.55757/tarbawi.v13i1.1032.

Schein, E. H., & Schein, P. (2021). *Organizational culture and leadership* (6th ed.). Wiley.

Schlag, T., Frey, G., & Yadav, K. (2025). Religious leadership and digital innovation: An explorative interview study with church actors in the Swiss context. *Religions, 16*(4), Article 491. doi:10.3390/rel16040491.

Senge, P. M. (2006). *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization* (Rev. ed.). Doubleday.

Terzieva, B., Burkart, C., Maier, F., & Meyer, M. (2025). Democracy and management: Organizational practices and nonprofits' contributions to society. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, 54*(3), 493–517. doi:10.1177/08997640241267861.

Ulrich, D., Brockbank, W., Younger, J., & Ulrich, M. (2012). *HR competencies: Mastery at the intersection of people and business*. Society for Human Resource Management.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Modal Sosial dalam Penguatan Civil Society: Peran Lakpesdam NU di Kuningan dan Mataram

Arip Budiman
UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
aripbudiman@uinsgd.ac.id

Abstrak

Penelitian ini mengkaji peran organisasi masyarakat sipil (civil society)—Lakpesdam PCNU Kuningan dan Lakpesdam PCNU Mataram—dalam mendorong kebijakan inklusif melalui kerangka teori modal sosial dan pemberdayaan komunitas. Menggunakan desain qualitative comparative case study dengan unit analisis berupa proses advokasi dan relasi civil society–komunitas–negara, data penelitian bersumber dari seleksi sistematis 18 dokumen korpus utama (laporan narasi program Peduli, Monitoring Evaluation and Learning (MEL), lampiran System of Verification (SoV), regulasi daerah, serta literatur sekunder). Data dianalisis menggunakan qualitative content analysis dengan pendekatan kombinasi deduktif-induktif untuk mengidentifikasi pembentukan modal sosial (bonding, bridging, dan linking) dalam membongkar hambatan struktural yang dihadapi jemaat Ahmadiyah di Kuningan dan di Mataram. Temuan penelitian mengidentifikasi tiga mekanisme utama efektivitas civil society: (1) mobilisasi jaringan kepercayaan relasional lintas aktor agama, politik, dan birokrasi; (2) pembingkaian strategis eksklusi sosial sebagai isu hak kewarganegaraan, bukan perdebatan teologis; dan (3) penumbuhan kemandirian komunitas melalui proses partisipatif. Penelitian ini berkontribusi pada literatur civil society dengan menunjukkan bahwa modal sosial yang tertanam dalam organisasi berbasis keagamaan dapat menjadi sumber daya transformatif bagi tata kelola inklusif. Rekomendasi kebijakan menekankan pelembagaan kemitraan civil society–negara sebagai pilar strategi pembangunan inklusif di Indonesia.

Kata Kunci: Civil Society, Modal Sosial, Pemberdayaan Komunitas, Inklusi Sosial, Hak Minoritas

Abstract

This study examines the role of civil society organizations—Lakpesdam PCNU Kuningan and Lakpesdam PCNU Mataram—in fostering inclusive policies

DOI: 10.51716/ta.v45i2.738 **Copyright ©** Author

through the theoretical frameworks of social capital and community empowerment. Utilizing a qualitative comparative case study design with advocacy processes and civil society–community–state relations as the units of analysis, research data were drawn from a systematic selection of 18 primary corpus documents (Peduli program narrative reports, Monitoring Evaluation and Learning (MEL) documents, System of Verification (SoV) attachments, regional regulations, and secondary literature). The data were analyzed using qualitative content analysis with a combined deductive-inductive approach to identify the formation of social capital (bonding, bridging, and linking) in dismantling structural barriers faced by the Ahmadiyya community in Kuningan and Mataram. The findings identify three primary mechanisms underlying civil society effectiveness: (1) the mobilization of relational trust networks across religious, political, and bureaucratic actors; (2) strategic reframing of social exclusion as a citizenship rights issue rather than a theological debate; and (3) the cultivation of community self-reliance through participatory processes. This research contributes to civil society literature by demonstrating that social capital embedded within faith-based organizations can serve as a transformative resource for inclusive governance. Policy recommendations emphasize the institutionalization of civil society–state partnerships as a fundamental pillar for inclusive development strategies in Indonesia.

Keyword: *civil society, social capital, community empowerment, social inclusion, minority rights*

Pendahuluan

Dalam lanskap demokrasi Indonesia yang ditandai oleh keberagaman etnis, agama, dan budaya, *civil society* memegang posisi strategis sebagai mediator antara warga dan kekuasaan negara. Namun, peran civil society tidak berhenti pada fungsi kontrol sosial semata; ia juga berfungsi sebagai *arena kolektif* di mana modal sosial dibangun, dikonsolidasi, dan dimobilisasi untuk mendorong transformasi kebijakan publik yang inklusif (Edwards, 2014; Putnam, 2000). Dalam konteks Indonesia, di mana kebijakan negara kerap tidak menjangkau –atau bahkan mengeksklusi– kelompok minoritas, oleh karena itu pertanyaan tentang bagaimana civil society berperan dalam mengatasi defisit inklusi menjadi sangat penting untuk dibahas.

Konsep modal sosial, yang merujuk pada jaringan hubungan sosial, norma kepercayaan, dan nilai timbal balik yang memfasilitasi koordinasi dan kerja sama (Coleman, 2010; Putnam et al., 1994), memberikan kerangka analitis yang produktif untuk memahami efektivitas civil society. Dalam literatur pemberdayaan komunitas, modal sosial dipandang sebagai prasyarat mendasar bagi keberhasilan advokasi kebijakan: tanpa kepercayaan lintas kelompok (*bridging capital*), tanpa solidaritas internal (*bonding capital*), dan tanpa akses ke struktur kekuasaan formal (*linking capital*), organisasi

masyarakat sipil akan terjebak dalam advokasi yang bersifat simbolis dan tidak berdampak secara struktural (Warren, 2021; Woolcock & Narayan, 2000).

Studi kasus dalam penelitian ini fokus pada dua konteks yang secara empiris kaya akan kompleksitas dalam terwujudnya civil society yang inklusif. *Pertama*, Desa Manislor di Kabupaten Kuningan, Jawa Barat, di mana komunitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) menghadapi eksklusi sistematis berupa penangguhan layanan e-KTP oleh pemerintah daerah – sebuah kebijakan yang secara langsung meniadakan akses mereka pada hak-hak kewarganegaraan seperti bantuan sosial, pencatatan pernikahan, dan ibadah haji. *Kedua*, Jemaat Ahmadiyah yang ada di Asrama Transito Lingkungan Majeluk Kota Mataram Nusa Tenggara Barat (NTB) yang sudah lama tinggal di pengungsian sejak konflik antara Ahmadiyah dan non-Ahmadi meletus pada tahun 2006. Sejak pengusiran yang berakibat pada pengungsian di beberapa wilayah kota Mataram, termasuk yang terbesar di Asrama Transito, warga Ahmadiyah tidak mendapatkan hak dasar sebagai warga negara berupa memperoleh Kartu Keluarga (KK) dan KTP, dengan alasan dianggap tidak memiliki tempat tinggal yang permanen (Mudzakkir, 2021).

Konflik paham keagamaan di Kabupaten Kuningan memicu penangguhan e-KTP bagi warga Ahmadiyah di Manislor akibat polemik pencantuman kolom agama. Uniknya, akar masalah yang juga menimpa jemaat Ahmadiyah di Transito berbeda, meskipun sama-sama berujung pada tiadanya pemberian akses layanan dalam memperoleh identitas kependudukan. Pada dasarnya, jemaat Ahmadiyah di Mataram terkait pencantuman kolom agama di KTP tidak dipermasalahkan seperti di Kuningan, melainkan karena sebab tidak memiliki tempat tinggal yang tetap, karena Transito memang diperuntukan sebagai tempat tinggal sementara selama situasi masih belum kondusif. Berdasarkan data laporan Monitoring Program Peduli Lakpesdam tahun 2017, polemik ini menyebabkan 1.879 jiwa (982 laki-laki dan 897 perempuan) kehilangan hak adminduk, yang berimplikasi pada terhambatnya akses layanan pernikahan, BPJS, hingga pendidikan negeri dalam waktu lama (Zakiyal Fuad, 2019a). Kondisi serupa dialami oleh Jemaat Ahmadiyah di Transito, di mana sebanyak 24 Kepala Keluarga (KK) atau sekitar 127 jiwa, dibiarkan secara berlarut-larut di Asrama Transito hingga kesulitan mendapatkan layanan kependudukan (Jayadi, 2019a).

Tahun 2019 menjadi momentum keberhasilan dua organisasi masyarakat sipil, Lakpesdam PCNU Kabupaten Kuningan dan Mataram, dalam mengadvokasi kebijakan pemerintah yang inklusif. Melalui serangkaian

strategi advokasi yang sistematis, kedua organisasi tersebut berhasil memulihkan akses layanan sosial bagi jemaat Ahmadiyah. Saat ini, kedua kelompok marjinal tersebut telah memiliki e-KTP serta memperoleh akses penuh terhadap jaminan kesehatan (BPJS), pencatatan pernikahan, Program Keluarga Harapan (PKH), hingga pengurusan administrasi ibadah haji. Berikut rincian data laporan terbarunya:

Tabel 1: Data capaian MEL Program Peduli tahun 2019

Matriks Capaian Kuantitaf dan Layanan Adminduk (Administrasi Kependudukan)		
Indikator Capaian	**Lakpesdam PCNU Kab. Kuningan Jawa Barat**	**Lakpesdam PCNU Mataram Nusa Tenggara Barat**
Komunitas sasaran dan Lokasi	Kelompok Minoritas/Marjinal Ahmadiyah (Desa Manislor, Kec. Jalaksana)	Kelompok Minoritas/Marjinal Ahmadiya Asrama Transito, Lingkungan Majeluk Kota Mataram
Layanan Identitas	1.879 orang (982 L, 897 P)	24 Kepala Keluarga (KK)/127 Jiwa
Rincian dokumen terbit	• E-KTP • Kartu Keluarga (KK) • Akta Lahir • Perubahan KK	• E-KTP • Kartu Keluarga (KK) • Akta Lahir • Perubahan KK
Bantuan Sosial dan JKN	PKH dan JKN	KK, KTP, dan KIA (Kartu Identitas Anak)
Peningkatan Kapasitas Layanan	3 Unit Layanan: Disdukcapil Kabupaten Kuningan, KUA Kecamatan Jalaksana & Layanan Kesehatan/BPJS Kesehatan	Workshop pembentukan kelurahan/Desa Ramah Anak bersama; Disdukcapil DP3A2KB (Dinas Pemberdayaan Perempuan

	Perlindungan Anak Pengendalian Penduduk KB) Provinsi NTB.

Sumber: Laporan MEL Program Peduli 2019

Secara umum, studi terdahulu mengenai isu inklusi sosial dalam konteks *civil society* dapat dipetakan ke dalam empat klaster utama. *Pertama***,** studi tentang diskriminasi dan eksklusi kelompok keagamaan yang mendokumentasikan bentuk penangguhan hak-hak administratif warga marjinal akibat kontroversi identitas agama (Budiman, 2020). *Kedua,* studi tentang inklusi masyarakat adat dan pemenuhan hak administrasi kewarganegaraan yang menyoroti pentingnya rekomendasi kebijakan (*policy brief*) dalam menjamin layanan sosial kelompok minoritas (Azhari et al., 2014). *Ketiga,* studi tentang advokasi kebijakan oleh organisasi masyarakat sipil (*civil society*) yang berfokus pada promosi inklusi sosial dan keberhasilan kolaborasi antar-LSM (Ufi Ulfiah & Arip Budiman, 2021). *Keempat,* studi tentang "Rekognisi dan Kewarganegaraan di Indonesia: Analisis terhadap Program Peduli Lakpesdam NU", yang berfokus pada cerita sukses ketiga belas mitra Lakpesdam PBNU dalam advokasi agama dan kelompok minoritas (Mudzakkir, 2021).

Meskipun studi-studi tersebut telah menjelaskan dimensi eksklusi serta keberhasilan advokasi secara faktual, literatur yang ada masih terbatas dalam menganalisis mekanisme internal *civil society*—khususnya bagaimana modal sosial dan pemberdayaan komunitas ditumbuhkan dari dalam sebagai mesin penggerak advokasi. Penelitian ini hadir untuk mengisi celah tersebut dengan menempatkan Lakpesdam PCNU Kuningan dan Mataram, bukan sekadar sebagai "fasilitator kebijakan," melainkan sebagai agen pembangunan modal sosial yang secara sistematis memupuk kepercayaan, jaringan, dan kemandirian komunitas sebagai fondasi advokasi inklusif yang berkelanjutan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini merumuskan dua pertanyaan utama: (1) Bagaimana Lakpesdam NU Kuningan dan Mataram membangun dan memobilisasi modal sosial dalam mendorong kebijakan inklusi sosial? (2) Mekanisme pemberdayaan komunitas apa yang digunakan civil society dalam mengubah kondisi eksklusi menjadi partisipasi aktif warga? Dengan menjawab kedua pertanyaan ini, penelitian ini bertujuan memberikan kontribusi teoritis pada literatur civil society dan modal sosial, sekaligus kontribusi praktis bagi desain kebijakan inklusi sosial di Indonesia.

Secara teoretis, *civil society* didefiniskan sebagai ruang publik deliberatif di luar struktur negara dan pasar (Habermas, 1991) yang kualitas keberhasilannya ditentukan oleh densitas asosiasi penumbuh modal sosial (Putnam et al., 1994), mencakup tiga dimensi utama: *associational life*, *good society*, dan *public sphere* (Edwards, 2014). Di Indonesia, organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah secara historis menjalankan fungsi ini sebagai mediator antara komunitas akar rumput dan negara sekaligus menjaga kohesi sosial (Bush, 2009; Hefner, 2011). Efektivitas fungsi tersebut sangat bergantung pada pengoptimalan modal sosial secara simultan, yang meliputi *bonding* atau ikatan internal kelompok, *bridging* atau jembatan antar-kelompok berbeda (Putnam, 2000), serta *linking* yang menghubungkan warga secara vertikal dengan institusi berkuasa seperti birokrasi dan pemerintah (Woolcock & Narayan, 2000).

Pemutakhiran modal sosial tersebut sangat berkaitan erat dengan proses pemberdayaan komunitas untuk memperoleh kontrol atas kehidupannya (Chambers, 1994) melalui penyadaran kritis (*conscientization*) atas kondisi struktural yang menindas (Freire, 1970) guna mengubah kelompok terpinggirkan dari objek diskriminasi menjadi subjek aktif pemenuh haknya (Sen, 2000). Meski organisasi berbasis keagamaan memiliki keunggulan relasional dan otoritas moral dalam pemberdayaan ini, terdapat risiko *parochialism* atau eksklusivitas kelompok yang harus dilampaui (Warren, 2021). Atas dasar itu, penelitian ini mengusulkan kerangka analitis sintesis yang menempatkan Lakpesdam NU sebagai *broker* modal sosial yang memobilisasi *bonding* (pada jemaat Ahmadiyah Manislor dan Transito Mataram), *bridging* (dengan ormas dan warga non-Ahmadi), serta *linking* (dengan MUI, Bupati, DPRD, Disdukcapil, DP3A2KB dan Kemendagri) demi mentransformasikan komunitas menjadi agen perubahan yang mandiri dalam advokasi kebijakan.

Penelitian ini berangkat dari sebuah argumen bahwa keberhasilan advokasi yang dilakukan oleh organisasi sipil Lakpesdam PCNU Kuningan dan Mataram dalam konteks *civil society,* tidak hanya ditentukan oleh kapasitas organisasional semata, tetapi dengan kemampuannya dalam mengombinasikan *bonding*, *bridging*, dan *linking social capital* dengan proses pemberdayaan komunitas. Sinergi ini memungkinkan *civil society* tidak hanya memfasilitasi dialog politik di tingkat elit, tetapi juga membangun resiliensi dan kesadaran kritis di tingkat akar rumput. Atas dasar itu, studi ini menawarkan sudut pandang baru dalam literatur advokasi kebijakan dengan membuktikan bahwa kemandirian dan kepercayaan komunitas merupakan fondasi utama bagi terciptanya inklusi sosial yang *enduring*.

Penelitian ini menggunakan desain *qualitative comparative case study* (Yin, 2018) untuk menganalisis dinamika advokasi inklusi sosial pada dua wilayah yang dipilih secara purposif berdasarkan kesamaan institusional (keduanya sama-sama sebagai mitra Program Peduli Lakpesdam PBNU dan sama-sama meng-advokasi kelompok minoritas Ahmadiyah) dan perbedaan konteks eksklusi (Kuningan; segregasi sosial tidak terjadi, sementara Mataram, terjadi segregasi dengan ditempatkannya Jemaat Ahmadiyah pada wilayah tertentu, yakni pengungsian di Asrama Transito). Unit analisis utama dalam penelitian ini adalah proses advokasi kebijakan inklusif yang dijalankan oleh Lakpesdam PCNU Kuningan dan Mataram, dengan fokus spesifik pada relasi tripartit antara *civil society* (Lakpesdam NU), komunitas terpinggirkan (Jemaat Ahmadiyah), serta negara/pemerintah daerah. Sementara itu, kedua Lakpesdam PCNU sebagai organisasi dan dokumen-dokumen program—termasuk laporan monitoring dan evaluasi—ditempatkan sebagai unit analisis tertanam (*embedded units of analysis*) yang memperkuat bukti faktual. Pemilihan desain komparatif ini memungkinkan analisis mendalam untuk mengungkap pola-pola umum interaksi modal sosial sekaligus kekhasan dinamika pada masing-masing konteks advokasi.

Data primer penelitian ini bersumber dari dokumen Program Peduli Lakpesdam PBNU bersama Lakpesdam PCNU Kabupaten Kuningan dan Mataram (2017–2019), mencakup Laporan Narasi, dokumen *Monitoring, Evaluation, and Learning* (MEL), serta lampiran *System of Verification* (SoV), yang dilengkapi dengan data sekunder berupa regulasi Pemerintahan daerah tahun 2019 di Lokasi penelitian dan artikel ilmiah yang relevan. Korpus data dokumen ini dipilih secara sistematis berdasarkan kriteria inklusi, fokus isu advokasi hak kependudukan warga Ahmadiyah (baik di Kuningan dan Mataram), selama rentang waktu program, serta otentisitas kelembagaan. Selanjutnya, data dianalisis menggunakan *qualitative content analysis* melalui pendekatan kombinasi deduktif-induktif (Hsieh & Shannon, 2005), di mana unit teks terlebih dahulu dikodekan secara deduktif berdasarkan kode awal teori modal sosial (*bonding*, *bridging*, dan *linking*), sementara tema-tema empiris baru dikembangkan secara induktif. Seluruh temuan dari kedua wilayah disandingkan dalam *cross-case matrix* untuk membandingkan perbedaan serta persamaan pola interaksi modal sosial, yang kemudian disintesiskan secara lintas kasus guna mengekstraksi mekanisme teoritis peran *civil society* sebagai *broker* modal sosial dan agen pemberdayaan komunitas.

Keabsahan temuan diperkuat melalui *triangulasi sumber* – membandingkan informasi dari laporan program, penelitian terdahulu (Budiman, 2020), dan literatur sekunder –serta melalui validasi silang

teorits-empiris (*theoretical-empirical cross-validation*) yaitu dengan menguji konsistensi interpretasi logika data sekunder terhadap kerangka konseptual modal sosial dan teori pemberdayaan yang digunakan. Keterbatasan utama metode penelitian berbasis dokumen ini adalah tidak dilakukannya wawancara lapangan langsung, sehingga dinamika psikologis dan persepsi mendalam aktor internal komunitas tidak dapat dikonfirmasi secara interaktif; hal ini menjadi keterbatasan penelitian sekaligus agenda penting bagi penelitian lanjutan.

Hasil dan Pembahasan

Konteks Eksklusi Sosial: Dua Wajah Marginalisasi

Manislor, Kuningan: Eksklusi Berbasis Identitas Keagamaan

Desa Manislor, yang dihuni sekitar 80% jamaah Ahmadiyah, merepresentasikan sebuah gambaran tentang paradoks inklusi-eksklusi yang akut: secara lokal mereka adalah mayoritas, tetapi dalam lingkup yang lebih besar secara wilayah kabupaten, mereka adalah minoritas yang rentan terhadap tekanan dari kelompok Islam arus utama dan kebijakan Bupati yang bersifat akomodatif terhadap tekanan tersebut (Budiman, 2020). Berdasarkan laporan Narasi dan MEL Program Peduli Lakpesdam PCNU Kab. Kuningan periode 2017-2019, sebanyak 1.879 orang (982 L, 897 P), tercatat tidak memiliki administrasi kependudukan karena ditangguhkan oleh pemerintah setempat, demi alasan kondusifitas (Budiman, 2020; Zakiyal Fuad, 2019b, 2019a). Penangguhan penerbitan e-KTP yang berdampak pada terputusnya akses terhadap Program Keluarga Harapan (PKH), layanan pernikahan di KUA, dan ibadah haji, adalah bentuk eksklusi yang bersifat *legal-administratif*. Hal ini tentu bukanlah diskriminasi langsung yang dapat kita lihat secara kasat mata, melainkan terjadi secara struktur yang tersembunyi melalui pembiaran sistematis yang berdampak pada pendiaman. Fenomena demikian, dalam kacamata Amartya Sen (200), setara dengan tindakan diskriminasi aktif (Sen, 2000). Kondisi ini menciptakan lingkaran kemiskinan struktural: tanpa KTP, akses terhadap bantuan sosial tertutup; tanpa akses bantuan sosial, posisi tawar komunitas dalam negosiasi politik semakin lemah; dan tanpa BPJS, jaminan kesehatan mereka semakin rentan.

Transito, Lingkungan Majeluk Kota Mataram NTB: Eksklusi Berbasis Segregasi Sosial

Sementara itu, Jemaat Ahmadiyah di Transito Mataram meski menghadapi bentuk eksklusi yang sama, secara akar masalah memiliki perbedaan yang cukup mendasar. Berdasarkan laporan narasi dan MEL Program Peduli Lakpesdam Mataram dari tahun 2017-2019, menyatakan bahwa gelombang pengusiran komunitas Ahmadiyah pada tahun 2006 memaksa mereka mengungsi ke sejumlah lokasi, dengan pusat penampungan terbesar berada di Asrama Transito, Mataram. Imbas dari pengungsian berkepanjangan ini adalah terputusnya akses mereka terhadap layanan publik serta ruang perumusan kebijakan. Tanpa kepastian hunian tetap, warga jemaat mengalami stagnasi penataan administrasi kependudukan—seperti kepemilikan KTP dan Kartu Keluarga—di tengah tingginya sentimen antipati dari masyarakat sekitar. (Jayadi, 2019b, 2019a; Mudzakkir, 2021). Dalam konteks Mataram, eksklusi administratif (penundaan perekaman e-KTP dengan alasan hunian yang tidak permanen), merupakan manifestasi dari eksklusi kultural yang lebih dalam, yakni penolakan terhadap legitimasi identitas Jemaat Ahmadiyah sebagai identitas kewargaan yang setara.

Modal Sosial sebagai Sumber Daya Advokasi: Analisis Tiga Dimensi

Bridging Capital: Membangun Jembatan Lintas Kelompok

Dalam kasus Kuningan, Lakpesdam NU tidak langsung berhadapan dengan pemerintah; berdasarkan laporan narasi program Peduli dari tahun 2017-2019, telah mencatat bahwa langkah pertama yang dilakukan oleh Lakpesdam PCNU Kuningan adalah memperkuat kohesi internal komunitas Ahmadiyah melalui pendataan partisipatif warga yang belum memiliki e-KTP (Zakiyal Fuad, 2019b). Proses ini, yang secara teknis bersifat administratif, secara sosial berfungsi sebagai *trust-building exercise:* ia menunjukkan kepada komunitas bahwa ada aktor eksternal yang peduli pada nasib mereka, sekaligus mendorong komunitas untuk mengidentifikasi, mengorganisasi, dan memetakan kebutuhan mereka sendiri. Kepala Desa Manislor pada tahun 2017 yang bernama Pak Yusuf, menjadi figur kunci dalam konsolidasi *bonding capital* ini: sebagai pemimpin yang dipercaya komunitas, ia menjamin secara koperatif di internal komunitas Ahmadiyah dalam proses advokasi—sebuah *personal guarantee* yang mengurangi risiko ketidakpastian bagi aktor-aktor eksternal.

Kegiatan advokasi secara umum mencakup dua bentuk pendekatan utama, yakni pendekatan legal-formal yang bergerak melalui jalur hukum

dan perundang-undangan (litigasi), serta pendekatan non-formal yang berfokus pada pengorganisasian rakyat, pendidikan kritis, dan penyadaran komunitas (non-litigasi) (Topatimasang et al., 2016). Dalam konteks advokasi yang dilakukan oleh aktivis Lakpesdam PCNU Kuningan, mereka melakukan pendekatan yang kedua dalam melakukan advokasi (non-litigasi), seperti melakukan silaturahmi kepada para tokoh masyarakat, elit struktur NU, serta jajaran pejabat pemerintah setempat. Langkah strategis ini mendapat sambutan positif dari Ketua PCNU yang sekaligus menjabat sebagai Ketua MUI Kuningan, yang kemudian menjadi pintu masuk penyelesaian masalah. Melalui rangkaian dialog intensif tersebut, penolakan terkait penerbitan dokumen KTP dan akta nikah bagi jemaat Ahmadiyah di Manis Lor berhasil diatasi secara damai (Mudzakkir, 2021).

Lakpesdam PCNU Mataram, melakukan hal yang sama yaitu pola advokasi yang dilakukannya ialah menggunakan pendekatan non-litigasi. *Bonding capital* Jemaat Ahmadiyah Transito, karena lokasi yang tersegregasi, solidaritas internal mereka terikat pada identitas kolektif yang kuat (karena sama-sama satu nasib dan sepenanggungan berada di lokasi pengungsian) (Jayadi, 2019b). Lakpesdam NU Mataram melalui laporan program Peduli yang tercatat dari tahun 2017-2019, mendeskripsikan tentang bagaimana mereka mengidentifikasi kekuatan ini dan menjadikannya titik masuk advokasi. Lakpesdam PCNU Mataram melakukan konsolidasi dengan mengumpulkan multi-*stakehoder* seperti; KSP (Kantor Staf Presiden), Gubernur NTB, Walikota Mataram, Sekda Lotim dan DP3A2K NTB, dan PB JAI, untuk membahas rencana pemulanagan atau relokasi Jemaat Ahmadiyah dari lokasi pengungsian. Lakpesdam Mataram menginisiasi rapat rencana relokasi dan pemberian bantuan sebesar Rp. 50.000.000/KK, dengan tanah tanggung jawab dari PB JAI untuk pembangunan rumah, tanpa "melabeli rekonsiliasi konflik agama" menjadi strategi kunci keberhasilan advokasi. Strategi ini secara teoritis selaras dengan pendekatan pemberdayaan berbasis kekuatan (*asset-based community development*) yang dikembangkan Kretzmann dan McKnigh (1995). Pendekatan yang digunakan ialah melalui isu pembangunan kemanusiaan, seperti pentingnya mewujudkan desa atau kelurahan berbasis ramah anak dan perempuan, peningkatan keterampilan kerja, dan lain sebagainya, sehingga masalah utama tidak kabur oleh sensitifnya isu agama (Jayadi, 2019b).

Bridging Capital: Membangun Jembatan Lintas Kelompok

Bridging capital adalah dimensi modal sosial yang paling strategis dan paling sulit dibangun dalam konteks konflik keagamaan. Di Kuningan,

terobosan paling signifikan Lakpesdam NU adalah mengubah posisi MUI; dari aktor yang semula memblokade layanan e-KTP Ahmadiyah (menjadi aktor eksklusi sosial), menjadi aktor yang memberikan legitimasi religius bagi pemberian layanan tersebut. Perubahan ini tidak terjadi melalui konfrontasi, melainkan melalui pendekatan deliberatif yang difasilitasi oleh forum informal multi-stakeholder (Zakiyal Fuad, 2019b).

Laporan narasi program Peduli Lakpesdam PCNU Kuningan tahun 2019, telah mencatat betapa peran Kyai Aziz yang berposisi sebagai Ketua MUI sekaligus posisinya sebagai ketua *Syuriah* PCNU Kuningan menjadi kunci utama dalam rekonsiliasi konflik. Figur kiyai Aziz adalah personifikasi dari bridging capital: ia merupakan aktor yang memiliki legitimasi di dua dunia sekaligus, sehingga mampu menerjemahkan kepentingan komunitas Ahmadiyah ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh aktor-aktor Islam arus utama (Zakiyal Fuad, 2019b). Putnam (2000) menunjukkan bahwa bridging capital seringkali bergantung pada keberadaan individu-individu seperti ini yang ia sebut *"bridge-builders"*, menjadi simpul penghubung antara jaringan-jaringan sosial yang berbeda. Dalam kasus Kuningan, Lakpesdam NU berhasil mengidentifikasi dan mengaktifkan *bridge-builder* yang tepat pada waktu yang tepat.

Di Mataram, bridging capital dibangun melalui strategi yang berbeda: berdasarkan laporan program Peduli tahun 2017-2019, Lakpesdam NU mendorong keterlibatan multi-stakholder yang lebih luas (Jayadi, 2019b), yakni, KSP, Gubernur, Walikota, PB Ahmadiyah, dan DP3A2KB NTB. Selain itu, Lakpesdam NU memediasi kampanye toleransi yang melibatkan Kementerian Agama setempat melalui program musyawarah multi-stakeholder dalam konteks moderasi beragama (Jayadi, 2019b), sehingga inklusi sosial mendapat legitimasi dari otoritas keagamaan resmi (Jayadi, 2019b).

Linking Capital: Akses ke Struktur Kekuasaan Formal

Linking capital adalah dimensi yang paling langsung berdampak pada perubahan kebijakan. Di Kuningan, Laporan narasi Program Peduli tahun 2017-2019, menyatakan bahwa Lakpesdam NU membangun linking capital melalui dua jalur: jalur keagamaan (melalui Kyai Aziz sebagai Ketua MUI yang memiliki akses langsung ke Bupati) dan jalur politik-elektoral (dengan memanfaatkan momentum pilkada 2017 sebagai *windows of opportunity* bagi Bupati untuk bergeser dari posisi anti-inklusif ke posisi kooperatif tanpa kehilangan modal politiknya di mata konstituen) (Zakiyal Fuad, 2019b).

Penggunaan forum informal sebagai mekanisme negosiasi adalah strategi yang secara teori sejalan dengan konsep *"quiet politics"* (Culpepper, 2010): perubahan kebijakan yang signifikan seringkali terjadi di luar arena publik yang bising, melalui negosiasi yang bersifat tertutup namun deliberatif.

Di Mataram, linking capital dibangun secara lebih kompleks dan multi-level: laporan narasi program Peduli tahun 2017-2019 Lakpesdam PCNU Mataram menyatakan keberhasilannya dalam memobilisasi kepala DP3A2KB (Hajah Erni) sebagai *policy entrepreneur* internal birokrasi yang bersedia mengambil inisiatif inovatif—berkomunikasi langsung dengan Dinas sosial, Dinas Kesehatan, Korwil PKH, dan Disdukcapil Kota Mataram untuk mewujudkan program desa atau kelurahan ramah anak dan perempuan dengan menciptakan strategi adanya Mall layanan administrasi seperti KK, KTP, Program PKH, khususnya pelayanan KIA (Jayadi, 2019b). Strategi ini menunjukkan kemampuan Lakpesdam NU dalam mengidentifikasi dan mengaktifkan aktor-aktor dalam birokrasi yang memiliki *discretionary space* (Lipsky, 2010) untuk mengambil keputusan yang berpihak pada inklusi.

Pemberdayaan Komunitas: Dari Penerima Layanan ke Agen Kebijakan

Dimensi pemberdayaan komunitas dalam penelitian, peneliti melihat bahwa peran yang dilakukan oleh kedua NGO tersebut, yakni Lakpesdam PCNU Kuningan dan Mataram, bukan hanya sekadar pemenuhan hak administratif semata. Akan tetapi, melampaui hal itu; pada level yang lebih dalam, advokasi Lakpesdam NU berkontribusi pada pembentukan *civic agency* –kesadaran dan kapasitas komunitas untuk bertindak sebagai warga negara aktif yang memperjuangkan haknya sendiri (Bradbury, 2015). Pembentukan kader-kader lokal, seperti Karangtaruna Desa Manislor, MUI, NU, dan FKUB, yang mengampanyekan perdamaian di Kuningan –baik dari kalangan Ahmadiyah maupun non-Ahmadiyah– adalah indikator konkret dari proses pemberdayaan ini. Komunitas tidak lagi membutuhkan Lakpesdam NU sebagai perantara tunggal, melainkan telah memiliki agen-agen internal yang mampu mereproduksi nilai-nilai inklusi.

Di Mataram, perluasan agenda advokasi dari isu konflik keagamaan ke relokasi warga pengungsian terdampak konflik di Transito, serta isu tentang pentingnya mewujudkan desa Ramah anak, perempuan, dan ramah disabilitas, menunjukkan bahwa dinamika pemberdayaan yang bersifat *snowball*. Maksudnya adalah keberhasilan pada satu isu membuka kapasitas dan jaringan untuk menangani isu-isu inklusi yang lebih luas. Ini adalah

manifestasi dari apa yang Freire (1970) sebut sebagai *praxis* –siklus aksi-refleksi-aksi yang semakin memperluas cakupan perubahan.

Pembingkaian Strategis: Hak Sipil sebagai Bahasa Inklusif

Salah satu temuan paling signifikan penelitian ini adalah pentingnya *strategic framing* dalam advokasi civil society. Berdasarkan data yang tersaji dalam laporan Narasi dan MEL program Peduli tahun 2017-2019, Lakpesdam telah secara konsisten membingkai isu eksklusi Ahmadiyah di Kuningan dan Mataram sebagai isu "hak kewarganegaraan", bukan isu kebebasan beragama atau identitas teologis. Pembingkaian ini bukanlah pilihan yang netral; ia adalah keputusan strategis yang secara signifikan memperluas koalisi pendukung advokasi. Dalam lingkungan NU sendiri, pembingkaian berbasis hak sipil memungkinkan dukungan dari anggota yang secara teologis tidak setuju dengan Ahmadiyah, tetapi secara konstitusional tidak dapat menolak prinsip kesetaraan hak warga negara.

Pendekatan pembingkaian ini secara teoritis sejalan dengan *rights-based approach to development* yang dikembangkan OHCHR (2006), yang menekankan bahwa pembangunan yang inklusif harus berpijak pada standar hak asasi manusia sebagai norma yang bersifat universal dan tidak dapat direduksi ke dalam perdebatan teologis atau identitas kelompok. Keberhasilan Lakpesdam NU mengintegrasikan pendekatan hak sipil ke dalam strategi advokasi berbasis komunitas adalah kontribusi yang secara eksplisit perlu didokumentasikan dan direplikasi.

Temuan tersebut memperkuat dan memperluas argumen Putnam (2000) tentang peran modal sosial dalam demokrasi, dengan menunjukkan bahwa dalam konteks masyarakat plural seperti Indonesia, modal sosial yang paling transformatif bukanlah bonding capital (yang cenderung memperkuat eksklusivitas kelompok), melainkan kombinasi bridging dan linking capital yang dikelola secara strategis oleh civil society (Putnam, 2000). Penelitian ini juga merespons kritik terhadap Putnam yang menilai konsep modal sosial terlalu struktural dan mengabaikan dimensi kekuasaan (Fine, 2002). Dalam kasus Lakpesdam NU, modal sosial tidak muncul secara organik, melainkan dibangun secara deliberatif dan strategis dalam konteks relasi kuasa yang asimetris.

Lebih jauh lagi, penelitian ini memberikan gambaran bahwa organisasi civil society berbasis keagamaan di Indonesia memiliki kapasitas unik sebagai *moral broker*, aktor yang menggunakan otoritas moral keagamaan bukan untuk mengeksklusi, melainkan untuk melegitimasi inklusi. Kapasitas

ini, yang tidak dimiliki oleh organisasi sekuler maupun lembaga pemerintah, menjadikan civil society berbasis keagamaan sebagai aktor yang tidak tergantikan dalam arsitektur inklusi sosial Indonesia.

Sebagai penutup atas diskusi dari analisis di atas, penelitian ini merumuskan beberapa rekomendasi kebijakan yang spesifik dan operasional: *pertama,* pelembagaan kemitraan civil society-negara: pemerintah daerah perlu mengembangkan mekanisme formal untuk melibatkan civil society berbasis keagamaan sebagai mitra dalam perencanaan dan evaluasi kebijakan inklusi sosial, bukan hanya sebagai pelaksana program. *Kedua,* penguatan kapasitas modal sosial: program pemberdayaan komunitas yang didanai pemerintah perlu secara eksplisit mengintegrasikan pengembangan ketiga dimensi modal sosial yakni; *bonding, bridging,* dan *linking*, sebagai indikator keberhasilan, di samping output layanan yang terukur. *Ketiga, p*embingkaian hak berbasis standar konstitusional: Kebijakan inklusi sosial perlu mengadopsi bahasa hak kewarganegaraan yang bersumber dari UUD 1945 dan UU Pelayanan Publik No. 25/2009 sebagai basis argumentasi yang melampaui perdebatan identitas. *Keempat,* replikasi model forum informal multi-stakeholder: mekanisme forum informal yang digunakan Lakpesdam NU perlu dikembangkan menjadi model advokasi yang dapat direplikasi di daerah-daerah lain yang menghadapi masalah eksklusi serupa.

Simpulan

Keberhasilan Lakpesdam NU Kuningan dan Mataram dalam mendorong kebijakan inklusi sosial tidak dapat dijelaskan semata-mata melalui faktor kepemimpinan individu atau keberuntungan kontekstual. Keberhasilan tersebut adalah produk dari proses sistematis pembangunan modal sosial yang melibatkan tiga dimensi secara simultan: konsolidasi internal komunitas (*bonding*), pembangunan jembatan lintas kelompok (*bridging*), dan akses strategis ke struktur kekuasaan formal (*linking*). Di atas fondasi modal sosial inilah, proses pemberdayaan komunitas berlangsung, mengubah kelompok-kelompok yang semula menjadi objek eksklusi menjadi subjek yang aktif mengadvokasi hak-hak mereka sendiri.

Penelitian ini juga menegaskan bahwa civil society berbasis keagamaan di Indonesia –dalam hal ini organisasi-organisasi di bawah naungan NU– memiliki kapasitas yang khas sebagai *moral broker* dalam mendorong inklusi: kemampuan menggunakan otoritas keagamaan untuk melegitimasi nilai-nilai universal hak warga negara. Kapasitas ini, jika dirawat dan

dilembagakan, dapat menjadi sumber daya strategis yang tidak ternilai dalam arsitektur inklusi sosial Indonesia yang menghadapi tantangan keberagaman yang semakin kompleks.

Keterbatasan penelitian ini terletak pada basis data sekunder yang digunakan, sehingga perspektif langsung dari anggota komunitas Ahmadiyah di Kuningan dan Mataram tidak ter-representasikan secara memadai. Saran untuk penelitian lanjutan yang menggunakan metode campuran – mengintegrasikan etnografi, wawancara mendalam, dan survei modal sosial– diperlukan untuk mengkonfirmasi dan memperdalam temuan-temuan yang dihasilkan oleh penelitian ini.

Referensi

Azhari, M. S., Dja'far, A. M., & Nugroho, A. S. (2014). *Policy brief: Layanan adminduk bagi kelompok minoritas*. The Wahid Institute.

Bradbury, H. (Ed.). (2015). *The SAGE handbook of action research [Buku pegangan SAGE tentang penelitian tindakan]* (3rd ed.). SAGE Publications.

Budiman, A. (2020). Sekularisasi dalam pertarungan simbolik: Studi konflik keagamaan Jemaat Ahmadiyah di Manislor Kuningan. *Tashwirul Afkar, 38*(1), 33–57.

Bush, R. (2009). *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia [Nahdlatul Ulama dan perebutan kekuasaan dalam Islam dan politik di Indonesia]*. Institute of Southeast Asian Studies.

Chambers, R. (1994). The origins and practice of participatory rural appraisal [Asal-usul dan praktik pengkajian pedesaan partisipatif]. *World Development, 22*(7), 953–969.

Culpepper, P. D. (2010). *Quiet politics and business power: Corporate control in Europe and Japan [Politik senyap dan kekuatan bisnis: Kontrol korporasi di Eropa dan Jepang]*. Cambridge University Press.

Edwards, M. (2014). *Civil society [Masyarakat sipil]* (3rd ed.). Polity Press.

Fine, B. (2001). *Social capital versus social theory: Political economy and social science at the turn of the millennium [Modal sosial versus teori sosial:*

Ekonomi politik dan ilmu sosial pada pergantian milenium]. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203470787

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed [Pedagogi kaum tertindas]*. Herder and Herder.

Fuad, Z. (2019a). *Laporan monitoring, evaluation, and learning (MEL) Program Peduli Lakpesdam PCNU Kabupaten Kuningan (2017–2019)*. Lakpesdam PBNU.

Fuad, Z. (2019b). *Laporan narasi Program Peduli Lakpesdam PCNU Kabupaten Kuningan, Jawa Barat (2017–2019)*. Lakpesdam PBNU.

Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society [Transformasi struktural ruang publik: Penyelidikan atas kategori masyarakat borjuis]* (T. Burger, Trans.). MIT Press.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia [Islam sipil: Muslim dan demokratisasi di Indonesia]*. Princeton University Press.

Hsieh, H.-F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis [Tiga pendekatan dalam analisis isi kualitatif]. *Qualitative Health Research, 15*(9), 1277–1288.

Jayadi. (2019a). *Laporan monitoring, evaluation, and learning (MEL) Program Peduli Lakpesdam PCNU Mataram, NTB (2017–2019)*. Lakpesdam PBNU.

Jayadi. (2019b). *Laporan narasi Program Peduli Lakpesdam PCNU Mataram, NTB (2017–2019)*. Lakpesdam PBNU.

Kretzmann, J. P., & McKnight, J. L. (1993). *Building communities from the inside out: A path toward finding and mobilizing a community's assets [Membangun komunitas dari dalam: Jalan untuk menemukan dan menggerakkan aset komunitas]*. Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University.

Lipsky, M. (2010). *Street-level bureaucracy: Dilemmas of the individual in public services [Birokrasi tingkat jalanan: Dilema individu dalam pelayanan publik]*. Russell Sage Foundation.

Mudzakkir, A. (2021). Rekognisi dan kewarganegaraan di Indonesia: Analisis terhadap Program Peduli Lakpesdam NU. *Tashwirul Afkar, 40*(2), 65–84.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community [Bowling sendirian: Keruntuhan dan kebangkitan kembali komunitas Amerika]*. Simon & Schuster.

Putnam, R. D., Leonardi, R., & Nanetti, R. Y. (1994). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy [Membuat demokrasi bekerja: Tradisi kewargaan di Italia modern]*. Princeton University Press.

Sen, A. (2000). *Social exclusion: Concept, application, and scrutiny [Eksklusi sosial: Konsep, penerapan, dan telaah]*. Asian Development Bank.

Topatimasang, R., Fakih, M., & Rahardjo, T. (Eds.). (2016). *Mengubah kebijakan publik: Panduan pelatihan advokasi* (Edisi ke-7). INSIST Press.

Turner, B. S. (Ed.). (2010). *The New Blackwell companion to the sociology of religion [Pendamping New Blackwell untuk sosiologi agama]*. Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781444320787

Ulfiah, U., & Budiman, A. (2021). Promosi inklusi sosial di Indonesia: Studi kasus pada organisasi masyarakat sipil di Kuningan Jawa Barat dan Bulukumba Sulawesi Selatan. *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i, 8*(3), 851–866. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v8i3.20939

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. (2006). *Frequently asked questions on a human rights-based approach to development cooperation [Pertanyaan yang sering diajukan tentang pendekatan berbasis hak asasi manusia dalam kerja sama pembangunan]*. United Nations.

Warren, M. E. (2001). *Democracy and association [Demokrasi dan asosiasi]*. Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1f886x8

Woolcock, M., & Narayan, D. (2000). Social capital: Implications for development theory, research, and policy [Modal sosial: Implikasi bagi teori pembangunan, penelitian, dan kebijakan]. *The World Bank Research Observer, 15*(2), 225–249.

Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods [Penelitian studi kasus dan aplikasinya: Desain dan metode]* (6th ed.). SAGE Publications.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Investasi Pendidikan dalam Bingkai Keagamaan: NU Scholarship Sebagai Model Filantropi Berbasis Pengembangan Sumber Daya Manusia di Indonesia

Muhamad Syauqillah
Direktur NU Scholarship; Universitas Indonesia, Indonesia
muhamadsyauqillah@ui.ac.id

Singgih Tri Pamungkas
Universitas Indonesia, Indonesia
singgihtripamungkas@ui.ac.id

Pendidikan tinggi merupakan salah satu pilar penting dalam pembangunan suatu bangsa, khususnya dalam mengakselerasi pembentukan sumber daya manusia (SDM) yang berkualitas dan mewujudkan keadilan sosial (Ardiani et al. 2025; Ima Rosila and Abdul Khobir 2024), namun akses pendidikan tinggi yang merata di Indonesia masih menghadapi tantangan serius (Arrazaq 2023; Ima Rosila and Abdul Khobir 2024). Hal ini tecermin dari Angka Partisipasi Kasar (APK) Perguruan Tinggi yang relatif rendah: 31,16% pada 2022 dan 31,45% pada 2023 (Kemenko PMK 2024; LAKPESDAM PBNU 2025), meningkat menjadi 32,89% pada rilis terbaru (Badan Pusat Statistik Indonesia 2025). Capaian ini tertinggal dari negara tetangga di Asia Tenggara — Malaysia 43%, Thailand 49,29%, dan Singapura 91,09% (Kemenko PMK 2024) — serta dari rasio kelulusan pascasarjana Indonesia yang hanya 0,45%, jauh di bawah Malaysia dan Vietnam (2,43%) (Kemenko PMK 2024). Kesenjangan ini menjadikan target RPJMN untuk menaikkan APK hingga 38,04% pada 2029 (Nurhidayat 2025), 45% pada 2035, dan 60% pada 2045 sebagai urgensi nasional yang menuntut strategi yang integratif (Kemenko PMK 2024).

Hambatan utama perluasan akses ini bertumpu pada dimensi finansial, Indeks Harga Produsen sektor jasa pendidikan naik dari 131,76 menjadi 132,12 pada Triwulan II-2024 (Ardiani et al. 2025), dengan inflasi biaya kuliah di beberapa kampus favorit diestimasi mencapai 10–15% per tahun (Ardiani et al. 2025) — kondisi yang berasosiasi dengan rendahnya proporsi penduduk usia 15 tahun ke atas yang menyelesaikan pendidikan tinggi, yakni sekitar 10,15% pada 2023 (Ardiani et al. 2025). Tekanan finansial ini turut

DOI: 10.51716/ta.v45i2.756 **Copyright ©** Author

mendorong kerisauan publik atas pembayaran UKT melalui pinjaman online komersial berisiko tinggi (Kemenko PMK 2024). Pemerintah sebenarnya telah menghadirkan sejumlah skema bantuan — KIP Kuliah/Bidikmisi (916.827 penerima kumulatif sejak 2010, Rp11,76 triliun), LPDP (200.000 penerima), dan BPI (6.236 penerima) (Kemenko PMK 2024) — namun skema ini dinilai masih parsial, belum terintegrasi dalam satu strategi nasional, dan belum merata menjangkau wilayah 3T (Nurhidayat 2025), sehingga belum mampu mempercepat pencapaian target APK secara agregat (Kemenko PMK 2024; Nurhidayat 2025).

Di tengah keterbatasan ruang fiskal APBN, pemanfaatan dana Zakat, Infak, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF) tampil sebagai alternatif pendanaan yang potensial (Ardiani et al. 2025; Zaenudin 2025), mengingat zakat secara teoretis dipandang sebagai instrumen redistribusi kekayaan yang efektif dalam meminimalkan ketimpangan sosial (Kholis et al. 2010; Latief 2013). Potensi pengumpulan zakat nasional yang dipetakan BAZNAS melalui Zakat Potential Mapping Indicator mencapai Rp327,6 triliun per tahun (Kemenko PMK 2024), namun realisasi penghimpunan pada 2023 baru mencapai Rp31–33Triliun (Kemenko PMK 2024), dengan porsi untuk sektor pendidikan hanya Rp410,7 miliar (Kemenko PMK 2024). Lebarnya kesenjangan antara potensi normatif dan realisasi empiris ini mengindikasikan area pengembangan pada literasi zakat masyarakat, digitalisasi sistem pengumpulan, serta kreativitas fundraising lembaga amil zakat (Kemenko PMK 2024; Latief 2013) — sementara kemitraan strategis jangka panjang antara filantropi Islam dan pendidikan tinggi untuk mendanai riset maupun studi berkelanjutan juga belum sepenuhnya terdokumentasikan (Latief 2013).

Untuk keluar dari ketergantungan pembiayaan yang kaku, diskursus inovatif kini diarahkan pada integrasi pembiayaan publik dan sosial keagamaan yang lebih berkelanjutan (Kemenko PMK 2024; Latief 2013), Hal ini diperkuat oleh penjelasan Pasal 46 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang secara eksplisit melegitimasi mobilisasi dana masyarakat, termasuk zakat dan wakaf, sebagai pilar pembiayaan pendidikan (Dwi Nur Annisa and Marliyah Marliyah 2024). Berbagai skenario inovatif mulai dirancang, meliputi skema *Income-Contingent Loan* (ICL) berbasis pendapatan hingga model Dana Kuliah Bergulir (DKB) tanpa bunga bagi kelompok rentan pada kategori Desil 4-5 yang pengembaliannya baru dimulai setelah penerima manfaat lulus dan berpenghasilan mapan (Kemenko PMK 2024). Lebih jauh, integrasi dinamis antara zakat produktif dan skema wakaf produktif (wakaf uang, wakaf saham, dan *Cash Waqf Linked Sukuk*) yang dikelola secara kelembagaan dapat

menjadi pilar pendanaan pendidikan tinggi berkelanjutan (Ardiani et al. 2025; Zaenudin 2025).

Dalam konteks inilah, kehadiran program NU Scholarship (NUS) — hasil kolaborasi strategis LAKPESDAM PBNU dan BAZNAS RI sejak 2023, yang secara resmi meluncurkan mata program terbarunya pada 17 November 2025 (LAKPESDAM PBNU 2024, 2025) — merepresentasikan lompatan paradigmatik yang signifikan. NUS mengadopsi logika investasi sosial ke dalam pembingkaian dana zakat produktif, melepaskan diri dari bantuan sosial karitatif-konsumtif jangka pendek dan berfokus pada investasi jangka panjang untuk mewujudkan kemandirian mustahik melalui peningkatan kapabilitas modal manusia, sekaligus berfungsi sebagai intermediari filantropi (*philanthropic hub*) yang mengelola diversifikasi skema bantuan pendidikan secara modern dan terstruktur (Haddad 2021).

Hingga saat ini, NUS telah meluncurkan 6 mata program beasiswa dengan mendampingi 1.093 penerima manfaat aktif di perguruan tinggi dalam negeri (PTN dan PTNU) maupun luar negeri — tersebar di Australia, China, Rusia, Maroko, Mesir, dan Selandia Baru — dengan prioritas pada disiplin STEM (Science, Technology, Engineering, and Mathematics) dan pengelompokan wilayah studi ke dalam tiga zona internasional (LAKPESDAM PBNU 2025). Yang membedakan NUS dari model beasiswa keagamaan tradisional adalah sistem pendampingan (*mentoring*) terstruktur yang membekali kader Nahdliyin dengan bimbingan akademik, dukungan moral, dan kesadaran sosial berkelanjutan (LAKPESDAM PBNU 2026e); alokasi anggaran kontinu BAZNAS RI yang memasuki tahun ketiga pada 2025 turut merepresentasikan strategi framing efektif dengan potensi penguatan operasional guna mendukung agenda globalisasi Islam Nusantara atau Islam Wasathiyah ala NU ke tingkat internasional.

Melalui pembingkaian zakat produktif berbasis investasi sosial ini, NUS mengilustrasikan bagaimana lembaga filantropi keagamaan dapat berfungsi sebagai katalisator pembangunan nasional yang selaras dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/SDGs (LAKPESDAM PBNU 2025; Zaenudin 2025), sejalan dengan pergeseran paradigma teoretis dari pengentasan kemiskinan yang terfragmentasi (*fragmented charity*) menuju pemberdayaan ekonomi berkelanjutan (*sustainable empowerment*) (Zaenudin 2025). Untuk menelaah karakteristik desain kelembagaan dan potensi konseptual model NUS secara komprehensif, studi kepustakaan dan analisis dokumen ini menggunakan tiga lensa teoretis yang saling melengkapi: *Social Investment Theory* sebagai kerangka analitis utama, Maqashid Syariah sebagai pembanding normatif yang memperkaya pemaknaan keislaman atas temuan, serta *Philanthropic Intermediary Theory* sebagai pelengkap yang menjelaskan struktur kelembagaan program. Sebagai penegasan epistemologis, teori

investasi sosial — yang lahir dari studi negara kesejahteraan (*welfare state*) di Eropa Barat — digunakan di sini semata-mata sebagai analogi heuristik untuk membaca fenomena baru, bukan sebagai klaim kesetaraan institusional antara tata kelola filantropi keagamaan Indonesia dengan konteks Barat tersebut.

Berdasarkan latar belakang tersebut, artikel ini ditulis untuk menjawab tiga pertanyaan penelitian utama, yakni bagaimana NU Scholarship membingkai dana zakat sebagai instrumen pembangunan SDM, elemen desain kelembagaan apa yang selaras dengan prinsip investasi sosial serta area apa yang masih dapat diperkuat, dan apa implikasi konseptual model ini bagi filantropi pendidikan di Indonesia.

Teori investasi sosial (*social investment theory*), yang lahir dan berkembang dari studi negara kesejahteraan (*welfare state*) di Eropa Barat, digunakan dalam pembahasan ini sebagai analogi heuristik untuk membaca secara kontekstual dinamika tata kelola filantropi keagamaan di Indonesia, sesuai dengan karakter institusionalnya yang khas (Deeming and Smyth 2015). Analogi heuristik ini membantu menjelaskan bagaimana logika produktivitas dan keberlanjutan dari kebijakan sosial modern berpotensi diselaraskan dengan instrumen keuangan sosial Islam, sebagai salah satu pendekatan dalam upaya pembentukan modal manusia (*human capital*) (Angelaki 2016). Bagian ini merumuskan kerangka kerja konseptual dengan teori investasi sosial sebagai lensa analitis utama, dilengkapi oleh paradigma normatif Maqashid Syariah yang memperkaya pemaknaan keislaman atas temuan, serta teori intermediari filantropi yang membantu menjelaskan struktur kelembagaan program(Haddad 2021).

Dalam diskursus kebijakan sosial kontemporer, teori investasi sosial memposisikan dirinya sebagai antitesis yang tegas terhadap kebijakan perlindungan sosial tradisional yang bersifat konsumtif (*social consumption*) maupun kebijakan pasar bebas neoliberal yang cenderung mendelegitimasi peran negara dalam perlindungan sosial (Deeming and Smyth 2015; Gingrich and Ansell 2015; Midgley 1999). Morel, Palier, & Palme sebagaimana dikutip dalam Angelaki (2016) mengonseptualisasikan investasi sosial sebagai sebuah paradigma baru yang menempatkan kebijakan sosial bukan sebagai beban pembiayaan (*expenditure cost*), tetapi sebagai faktor produksi aktif (*productive factor*) yang krusial bagi pertumbuhan ekonomi jangka panjang dan penguatan kohesi sosial (Goijaerts, Van Der Zwan, and Bussemaker 2023). Sejalan dengan pandangan ini, James Midgley (1999) menegaskan bahwa pembangunan sosial (*social development*) harus mampu menjembatani pemisahan antara aspek kesejahteraan sosial dan pertumbuhan ekonomi melalui kebijakan sosial yang bersifat produktivis (*productivist*) dan berorientasi investasi (Midgley 1999). Redistribusi

kekayaan dalam konsep investasi sosial tidak lagi ditujukan untuk pemeliharaan konsumsi jangka pendek, namun untuk akumulasi modal sosial dan fisik yang mengembalikan tingkat pengembalian positif (*positive rates of return*) secara berkelanjutan ke dalam siklus perekonomian (Andersson 2018; Midgley 1999). Pijakan ini diperkuat oleh gagasan *Third Way* Anthony Giddens, yang mengonseptualisasikan *social investment state* sebagai negara yang memprioritaskan kesempatan setara (*equality of opportunities*) di hulu kehidupan individu melalui pendidikan dan pelatihan berkelanjutan, ketimbang koreksi ketimpangan secara pasif di hilir (Bradford 2002) — mendorong terciptanya "individualisme institusional," di mana warga negara dibekali kapabilitas merancang biografi pribadi mereka secara mandiri di tengah pasar kerja global yang fleksibel (Bradford 2002).

Untuk mengoperasionalisasikan konsep ini ke dalam desain program riil, Lisa Andersson (2018) merumuskan tiga dimensi kebijakan yang saling bertautan, dimensi temporal (*temporal perspective*), prinsip distribusi (*distributional principle*), dan koherensi kebijakan (*policy coherence*). Dimensi temporal menguji kapan sebuah kebijakan diintervensikan dalam siklus risiko individu — bersifat proaktif (sebelum risiko terjadi) atau menjembatani secara reaktif (*reactive-bridging*) untuk mencegah jatuh ke kemiskinan permanen (Andersson 2018). Prinsip distribusi menitikberatkan kesempatan setara (*equal opportunities*) secara universal, berbeda dari prinsip tradisional yang berfokus pada penyamaan hasil (*equal outcomes*) secara parsial (Andersson 2018). Dimensi koherensi kebijakan menilai sejauh mana instrumen dan lembaga pengelola terintegrasi dan saling memperkuat, melampaui pola kerja tradisional yang terfragmentasi (Andersson 2018). Ketiga dimensi ini menjadi kriteria operasional utama dalam artikel ini untuk menelaah sejauh mana sebuah skema bantuan sosial keagamaan mengadopsi logika investasi sosial secara substantif.

Sebagai pembanding normatif yang memperkaya lensa di atas, khazanah pemikiran Islam menawarkan metodologi yang selaras melalui teori zakat produktif dan paradigma Maqashid Syariah (Fitri 2017; Zaenudin 2025). Transformasi pengelolaan zakat dari pola konsumtif-karitatif menuju pendayagunaan produktif merupakan langkah rekayasa sosial-ekonomi untuk memutus sirkulasi kemiskinan antargenerasi (Junaidi and Arisandi 2026). Hilman Latief (2013) berargumen bahwa filantropi Islam idealnya melampaui kedermawanan individu jangka pendek (*fragmented charity*) menuju upaya sistematis menciptakan perubahan sosial kolektif (*collective social change*) yang terencana secara akuntabel. Landasan teologisnya bertumpu pada konsep pertumbuhan (*nama'*) dalam zakat, di mana harta wajib zakat memiliki kapasitas berkembang secara nyata maupun virtual (Retsikas 2014). Maltuf Fitri (2017) mendefinisikan zakat produktif sebagai

pemberdayaan yang memandirikan mustahik secara sosial-ekonomi, dengan target jangka panjang mengubah mustahik menjadi muzaki. Zaenudin (2025) menambahkan bahwa ijtihad ekonomi Islam kontemporer bergeser dari kepatuhan formal (*form-based compliance*) menuju kepatuhan substantif (*substance-based compliance*) berbasis kemaslahatan umum — termanifestasi dalam lima pilar kemaslahatan dasar (*al-daruriyyat al-khams*) yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Karuni 2020; Zaenudin 2025).

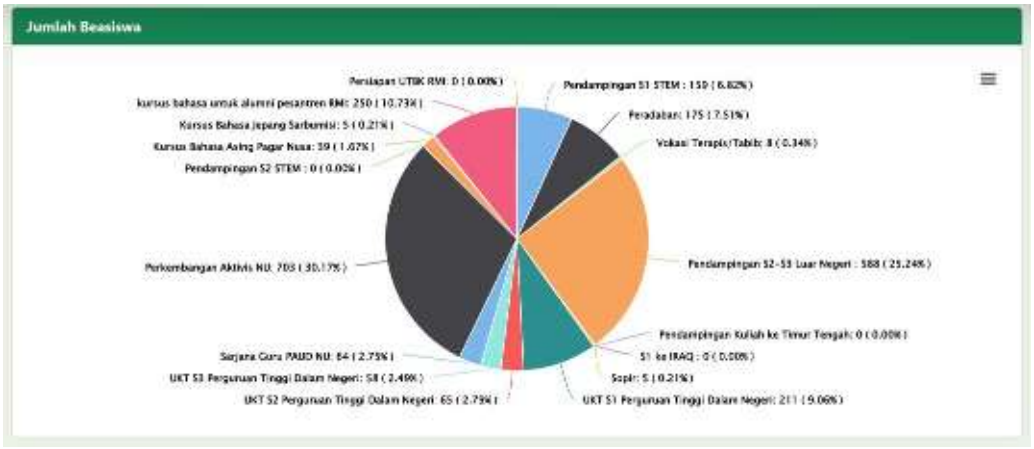
Sebagai pelengkap struktural yang menjelaskan mekanisme kelembagaan teori perantara filantropi (*philanthropic intermediary theory*) dari Nabih Haddad (Haddad 2021) digunakan untuk melengkapi kerangka ini. Haddad mendefinisikan organisasi perantara (*intermediary organizations*) sebagai entitas penerjemah (*translational entities*) yang beroperasi di antara badan pendanaan dan sistem sasaran, berfungsi sebagai penghubung pengetahuan (*knowledge brokers*) yang mendistribusikan informasi dan memfasilitasi pertukaran keahlian lintas sektor (Haddad 2021). Dengan memposisikan lembaga pengelola sebagai simpul filantropi (*philanthropic hub*), organisasi perantara membantu memitigasi risiko kegagalan program dan menciptakan kolaborasi multisektoral (*pentahelix*) yang memperluas skala dampak sosial dana keagamaan (Haddad 2021; Junaidi and Arisandi 2026). Sinergi antara lensa investasi sosial sebagai kerangka utama, Maqashid Syariah sebagai pembanding normatif, dan teori intermediari filantropi sebagai pelengkap struktural inilah yang membentuk kerangka berpikir konseptual dalam artikel ini untuk menelaah model akselerasi pembangunan modal manusia berbasis filantropi keagamaan di Indonesia.

Artikel ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan dan analisis dokumen kualitatif (*qualitative document analysis*) yang bersifat konseptual-normatif, mengingat NU Scholarship (NUS) sebagai objek kajian baru berjalan sejak 2023 dan belum memiliki basis data lapangan yang memadai untuk kajian empiris. Data dihimpun dari empat kategori sumber: dokumen resmi program (situs nuscholarship.or.id dan pedoman pendampingan mentor, dengan tanggal akses Juli–Agustus 2026 mengingat sifatnya yang dinamis), pemberitaan resmi lintas media yang dirujuk silang untuk menjaga konsistensi informasi, dokumen regulasi dan data makro (UU No. 23/2011, BPS, Kemenko PMK), serta literatur akademik pendukung kerangka teoretis. Analisis dilakukan melalui pemetaan tematik terhadap tiga register wacana publik NUS (keagamaan, developmental, diplomatik) dan pengujian elemen desain kelembagaan terhadap indikator operasional yang diturunkan dari tiga dimensi investasi sosial Andersson (2018) serta indikator fungsi hub filantropi Haddad (2021), yang dirumuskan sebelum pembacaan ulang

korpus agar analisis menguji kesesuaian desain terhadap kriteria teoretis, bukan mencari pembenaran atas kesimpulan yang telah ditetapkan.

Beberapa keterbatasan metodologis perlu dinyatakan secara terbuka: penelitian ini bertumpu pada satu kasus program (N=1) yang baru berjalan sekitar tiga tahun sehingga temuannya bersifat ilustratif dan belum dapat digeneralisasikan secara definitif, serta sebagian besar sumber data bersifat emik — berasal dari dokumen dan komunikasi resmi program itu sendiri — sehingga belum tersedia evaluasi independen sebagai pembanding. Karena itu, temuan mengenai kesesuaian desain kelembagaan dengan kriteria investasi sosial sebaiknya dibaca sebagai pemetaan potensi dan arah perkembangan program pada tahap awal institusionalisasinya, sekaligus peluang bagi penelitian lanjutan berbasis data lapangan setelah program mencapai kematangan operasional yang lebih tinggi.

Variasi Beasiswa sebagai Wahana Pemberdayaan Pendidikan Generasi Muda



Gambar 1. Distribusi Penerima Manfaat NU Scholarship Berdasarkan Skema Program

Berdasarkan dokumen operasional dan panduan kebijakan resmi, program *NU Scholarship* (NUS) yang dikelola oleh Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) PBNU bekerja sama dengan BAZNAS RI tidak dirancang sebagai program pemberian bantuan sosial yang bersifat seragam. Program ini diimplementasikan melalui mekanisme penargetan yang tersegmentasi secara spesifik berdasarkan jenjang pendidikan, latar belakang demografis, wilayah sosiogeografis, dan bidang studi penerima manfaat (LAKPESDAM PBNU 2026f). Pada tahun 2025, program NUS secara resmi mengelola sebanyak 1.093 penerima manfaat aktif yang didistribusikan ke dalam beberapa mata program utama

(LAKPESDAM PBNU 2025). Faktualisasi dari pembagian sasaran ini terbagi ke dalam enam skema beasiswa utama.

Skema pertama, yaitu Beasiswa Pendampingan S2-S3 Luar Negeri, dirancang khusus untuk memfasilitasi lulusan sarjana (S1) atau magister (S2) dari kalangan Nahdliyin yang memiliki dedikasi akademik tinggi untuk melanjutkan studi pascasarjana di berbagai universitas terkemuka di luar negeri (LAKPESDAM PBNU 2026b). Program ini mendampingi sebanyak 588 penerima manfaat aktif dengan menerapkan sistem pembagian zona internasional utama yang mencakup tiga klaster wilayah strategis, yaitu zona Amerika-Eropa, zona Asia, dan zona Australia-Selandia Baru (LAKPESDAM PBNU 2025). Rintisan program pendampingan ini menitikberatkan pada penguasaan bidang keilmuan yang menjadi prioritas utama pembangunan masa depan, khususnya pada jurusan-jurusan sains, teknologi, rekayasa, seni, dan matematika (STEAM) (LAKPESDAM PBNU 2026b).

Skema kedua, yaitu Beasiswa Pendampingan S1 STEM, memberikan bantuan biaya pendidikan dan bimbingan berkelanjutan bagi mahasiswa program sarjana (S1) yang sedang menempuh perkuliahan pada program studi di bawah rumpun ilmu sains, teknologi, rekayasa, seni, dan matematika (STEAM) (LAKPESDAM PBNU 2026a). Saat ini, program tersebut mengelola sebanyak 159 penerima manfaat aktif di berbagai perguruan tinggi dalam negeri (LAKPESDAM PBNU 2026f). Sasaran utama dari skema ini adalah mahasiswa berprestasi yang memiliki komitmen kuat untuk menyelesaikan studi di bidang-bidang teknik dan eksakta yang memiliki tingkat kesulitan tinggi, guna memperluas keterwakilan kader Nahdliyin dalam sektor industri modern dan inovasi teknologi (LAKPESDAM PBNU 2026a).

Skema ketiga, yaitu Beasiswa Peradaban, merupakan skema inovatif yang mengelola sebanyak 175 penerima manfaat aktif (LAKPESDAM PBNU 2025). Salah satu pilar operasional dari skema ini adalah pembukaan akses pendaftaran bagi mahasiswa internasional untuk menempuh studi tinggi di berbagai perguruan tinggi di Indonesia (LAKPESDAM PBNU 2026c). Penyelenggaraan skema ini ditujukan untuk membangun jaringan pertukaran akademik global serta menyebarluaskan khazanah pemikiran Islam moderat yang toleran, inklusif, dan berkomitmen pada perdamaian dunia, sekaligus menempatkan Indonesia sebagai salah satu pusat pembelajaran peradaban Islam dunia (LAKPESDAM PBNU 2025).

Skema keempat, yaitu Beasiswa Vokasi, diarahkan untuk membekali penerima manfaat dengan keterampilan praktis dan keahlian terapan taktis. Skema ini direalisasikan melalui program vokasi terapis atau tabib yang saat ini mengelola sebanyak 8 penerima manfaat aktif (LAKPESDAM PBNU 2026f). Penargetan pada skema ini disesuaikan dengan kebutuhan individu yang memerlukan kesiapan kerja cepat di sektor informal atau pelayanan

kesehatan tradisional di komunitas lokal. Sebagai bagian dari penguatan keterampilan terapan pendukung lainnya, terdapat pula alokasi program bantuan untuk profesi sopir sebanyak 5 penerima manfaat aktif (LAKPESDAM PBNU 2026f).

Skema kelima, yaitu Beasiswa Santri RMI NU, ditargetkan secara khusus bagi para santri lulusan pondok pesantren tradisional yang berada di bawah naungan *Rabithah Ma'ahid Islamiyah* (RMI) NU (LAKPESDAM PBNU 2026d). Program ini diwujudkan dalam bentuk kursus persiapan bahasa asing intensif yang mendampingi sebanyak 250 penerima manfaat aktif dari kalangan alumni pesantren RMI (LAKPESDAM PBNU 2026f). Langkah ini dirancang secara taktis untuk mengeliminasi hambatan bahasa yang sering kali membatasi santri pedesaan dalam mengakses informasi dan memenangkan persaingan seleksi beasiswa internasional, tanpa mengharuskan mereka meninggalkan fondasi karakter moral pesantren. Sebagai pendukung afirmasi ini, terdapat pula Kursus Bahasa Asing Pagar Nusa sebanyak 39 penerima manfaat, dan Kursus Bahasa Jepang Sarbumisi sebanyak 5 penerima manfaat aktif (LAKPESDAM PBNU 2026f).

Skema keenam, yaitu Beasiswa LP Ma'arif, merupakan program afirmasi pembiayaan kuliah yang ditargetkan khusus bagi lulusan berprestasi dari madrasah atau sekolah menengah di bawah naungan Lembaga Pendidikan Ma'arif NU (LAKPESDAM PBNU 2026f). Jaringan sekolah Ma'arif sebagian besar tersebar di wilayah pedesaan dan daerah terpencil di Indonesia, di mana siswanya menghadapi hambatan biaya pendidikan tinggi yang kian mahal. Skema LP Ma'arif memberikan jaminan akses pembiayaan guna memutus sirkulasi kemiskinan di daerah asal mereka (LAKPESDAM PBNU 2026f). Jalur afirmasi ini didukung secara operasional oleh program bantuan Uang Kuliah Tunggal (UKT) S1 Perguruan Tinggi Dalam Negeri sebanyak 211 penerima manfaat aktif, serta skema Sarjana Guru PAUD NU sebanyak 64 penerima manfaat aktif (LAKPESDAM PBNU 2026f).

NU Scholarship sebagai Hub Investasi Pendidikan Generasi Muda

Dalam implementasi di lapangan, diversifikasi dan segmentasi dari keenam skema bantuan pembiayaan tersebut disatukan secara sistemik di bawah koordinasi tata kelola kelembagaan yang beroperasi sebagai sebuah simpul manajemen (*philanthropic hub*) yang dinamis. Struktur program ini menempatkan Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) PBNU sebagai pelaksana operasional yang bermitra strategis dengan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) RI selaku penyedia dukungan pendanaan berskala makro (LAKPESDAM PBNU 2025). Kemitraan ini dibingkai dalam wacana publiknya sebagai bentuk "investasi jangka panjang" untuk mencetak modal manusia (*human capital*) berkualitas tinggi, sejalan

dengan upaya mendukung akselerasi visi Indonesia Emas 2045 (LAKPESDAM PBNU 2025).

Logika investasi ini turut tercermin dalam sistem pendampingan (*mentoring*) terstruktur yang diwajibkan bagi seluruh penerima manfaat, sebagai bentuk nilai tambah (*value-added*) di luar penyaluran dana pendidikan (LAKPESDAM PBNU 2026e). Uraian tugas mentor yang dipublikasikan menjabarkan lima pilar tanggung jawab fungsional sebagai berikut:

1. Bimbingan Akademik: Membantu penerima beasiswa merencanakan jalur studi, memilih mata kuliah, mengidentifikasi peluang riset, serta mengatasi hambatan belajar selama di perguruan tinggi.
2. Dukungan Emosional: Menyediakan ruang konsultasi dan konseling guna menjaga stabilitas psikologis mahasiswa dalam menghadapi tekanan lingkungan akademik.
3. Pembangunan Keterampilan: Menyelenggarakan program pengayaan kapasitas non-akademik, termasuk keterampilan sosial (*soft skills*), kepemimpinan (*leadership*), dan metode belajar efektif.
4. Rujukan Sumber Daya: Membantu penerima beasiswa dalam mengakses fasilitas kampus, perpustakaan, jejaring alumni, serta peluang magang kerja yang relevan.
5. Pembinaan Karier: Memberikan arahan serta bimbingan bagi mahasiswa tingkat akhir dalam mempersiapkan transisi menuju dunia profesional atau studi lanjut.

Selain ekosistem pendampingan, dimensi strategis NUS sebagai sebuah hub tecermin dari jangkauan geografis and penempatan internasional penerima manfaat. Berdasarkan pencatatan data program pada tahun berjalan, NUS mendampingi 588 penerima beasiswa aktif jenjang S2-S3 yang tersebar di enam negara mitra utama, meliputi Australia, China, Rusia, Maroko, Mesir, dan Selandia Baru (LAKPESDAM PBNU 2025). Penempatan ini dirancang secara taktis untuk memadukan misi kaderisasi internal keagamaan warga Nahdliyin dengan program diplomasi kebudayaan guna menyebarluaskan nilai-nilai moderasi beragama (*Islam Wasathiyah* atau Islam Nusantara) di tingkat global. Melalui pola hibrida ini, pendayagunaan zakat produktif yang dikelola oleh simpul perantara LAKPESDAM PBNU diarahkan untuk menghasilkan deviden ganda secara jangka panjang, yaitu penguatan daya saing ilmiah modal manusia nasional sekaligus perluasan pengaruh gagasan keagamaan yang inklusif di dunia internasional (LAKPESDAM PBNU 2025).

Pengembangan Filantropi Pendidikan

Jika ditarik ke dalam cakupan historis yang lebih luas, kemunculan pola hub terstruktur seperti *NU Scholarship* ini merepresentasikan fase terbaru dari evolusi panjang gerakan filantropi pendidikan di Indonesia yang berakar pada kedermawanan Islam kultural (Haddad 2021; LAKPESDAM PBNU 2026f; Latief 2013). Berdasarkan penelaahan dokumen sejarah dan data kelembagaan, dinamika filantropi pendidikan di Indonesia memperlihatkan evolusi panjang yang berakar pada tradisi kedermawanan Islam kultural hingga bertransformasi menjadi gerakan institusional yang terkelola secara modern(Ahmadi 2018; Latief 2013). Penyajian hasil temuan empiris mengenai perkembangan filantropi pendidikan ini dipetakan ke dalam beberapa fase historis, tipologi program, dan lanskap pembiayaan sektoral.
Perkembangan dan penyebaran institusi pendidikan Islam awal di Indonesia, seperti pesantren, madrasah, dan sekolah, secara historis tidak dapat dipisahkan dari kontribusi filantropis masyarakat sipil (Latief 2013). Bentuk kedermawanan yang paling dominan pada masa pra-kemerdekaan adalah ibadah wakaf, berupa penyerahan aset tanah atau bangunan dari individu/keluarga (waqif) kepada pengelola (nadzir) untuk dijadikan tempat ibadah dan belajar (Latief 2013). Kuatnya praktik wakaf ini bahkan mendorong pemerintah kolonial Belanda menerbitkan regulasi khusus, seperti *Bijblad* Nomor 1892 pada 4 Agustus 1893 dan *Bijblad* Nomor 6200 pada 28 Februari 1905, guna mengontrol sirkulasi dana sosial keagamaan tersebut (Ahmadi 2018; Latief 2013).

Memasuki awal abad ke-20, gerakan pembaharuan sosial keagamaan yang dipelopori oleh organisasi kemasyarakatan (ormas) seperti Muhammadiyah (didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan pada tahun 1912) (Zulfirman et al. 2024), Persatuan Islam (PERSIS, 1923), dan Nahdlatul Ulama (NU, 1926) menjadikan bidang pendidikan sebagai pilar utama dakwah (Latief 2013; Nafi' 2018). Sebagai contoh, K.H. Ahmad Dahlan merancang integrasi kurikulum keagamaan tradisional pesantren dengan model persekolahan formal modern barat guna mengatasi ketertinggalan dan memperluas akses pendidikan bagi kelompok yang terpinggirkan (Latief 2013). Pola pembiayaan sekolah-sekolah formal dan panti asuhan ormas-ormas tersebut sepenuhnya bertumpu pada penggalangan dana Zakat, Infak, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF) secara mandiri dari masyarakat (Latief 2013). Dalam perkembangannya, pasca-krisis ekonomi Asia pada akhir tahun 1990-an, ekosistem filantropi Islam di Indonesia mengalami gelombang modernisasi dan institusionalisasi yang masif (Latief 2013). Kebangkitan kelas menengah Muslim perkotaan yang terdidik mendorong transformasi lembaga pengelola zakat tradisional yang semula dikelola secara informal oleh masjid atau kyai menjadi organisasi pengelola zakat (OPZ) profesional

berbadan hukum yayasan yang birokratis (Ahmadi 2018; Latief 2013). Pemerintah merespons dinamika ini dengan memperkokoh regulasi melalui pengesahan Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 yang kemudian disempurnakan melalui Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat (Ahmadi 2018). Kehadiran payung hukum ini secara formal memperkuat kedudukan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) dalam melakukan penggalangan, pencatatan keuangan, serta pendayagunaan dana sosial secara sistematis (Ahmadi 2018).

Tipologi program pendidikan yang dikelola oleh lembaga amil zakat modern kemudian bertransformasi dari sekadar pemberian santunan biaya sekolah satu waktu menjadi program terencana yang berorientasi pada hasil jangka panjang (Latief 2013). Beberapa contoh program unggulan yang dipelopori oleh LAZ besar di Indonesia meliputi:

a. Dompet Dhuafa: Mendirikan *SMART Ekselensia Indonesia* di bawah manajemen Lembaga Pengembangan Insani (LPI) sejak tahun 2008, yaitu sekolah menengah akseleratif berasrama dan gratis bagi anak dhuafa berprestasi yang telah meluluskan ratusan alumni dari 27 provinsi (Latief 2013). Dompet Dhuafa juga menyertakan program Sekolah Guru Ekselensia Indonesia (SGEI) untuk standardisasi mutu pengajar.
b. Rumah Zakat: Mengembangkan program *EduCare* melalui jaringan *Sekolah Juara* (Sekolah Dasar gratis) yang mengintegrasikan kurikulum nasional dengan pendekatan kecerdasan majemuk (*multiple intelligences*) yang secara akumulatif telah melayani lebih dari 1,2 juta penerima manfaat (Latief 2013).
c. PPPA Yusuf Mansur: Merintis program Beasiswa Studi Santri Qur'an (BASIQ) yang diintegrasikan dengan jaringan pesantren tahfiz, sekolah formal *DaquSchool*, serta pengembangan unit ekonomi produktif pesantren (Latief 2013).

Meskipun terdapat perkembangan masif pada program pendidikan dasar dan menengah, data kelembagaan menunjukkan bahwa lembaga filantropi Islam di Indonesia secara historis belum menempatkan perguruan tinggi sebagai mitra strategis utama (Latief 2013). Kondisi ini berasosiasi dengan ketergantungan yang kaku dari perguruan tinggi keagamaan negeri pada alokasi anggaran Kementerian Agama, sedangkan perguruan tinggi swasta sepenuhnya bergantung pada biaya kuliah mandiri mahasiswa (Latief 2013). Pola ini berbeda secara kontras dengan tradisi universitas terkemuka di negara maju (seperti Harvard, Oxford, dan Cambridge) yang bertumpu kuat pada dana abadi (*endowment fund*) yang bersumber dari donasi para filantropis global guna membiayai riset mutakhir dan pusat studi (Latief

2013). Sebagai contoh, *Oxford Centre for Islamic Studies* (OXCIS) didanai oleh keluarga Bin Laden, *The Sohaib and Sara Abbasi Program in Islamic Studies* di Stanford University didukung oleh pengusaha Muslim Pakistan-Amerika, dan pusat studi di Cambridge didukung penuh oleh yayasan milik keluarga kerajaan Saudi (Latief 2013). Fenomena inilah yang menempatkan program inisiatif berskala makro seperti *NU Scholarship* sebagai langkah awal pelembagaan pendanaan alternatif berkelanjutan untuk jenjang pendidikan tinggi di Indonesia.

Diskusi: Investasi Sosial dalam Bingkai Zakat Produktif: Membaca NUS lewat Tiga Dimensi Andersson

Penerapan program *NU Scholarship* (NUS) merepresentasikan sebuah konvergensi paradigmatik yang inovatif antara instrumen keuangan sosial Islam tradisional (zakat produktif) dengan konsep modern negara investasi sosial (*social investment state*). Melalui lensa teoretis Lisa Andersson (2018), arsitektur program ini dapat dievaluasi secara komprehensif guna menunjukkan bagaimana pendayagunaan zakat mampu bertransformasi menjadi pilar pertumbuhan (*growth capital*) yang adaptif untuk pembentukan modal manusia (*human capital formation*) (Andersson 2018; Fitri 2017). Dengan menguji rancangan NUS menggunakan tiga dimensi kebijakan investasi sosial—temporal, distribusi, dan koherensi kebijakan—studi ini menunjukkan bahwa kemitraan antara LAKPESDAM PBNU dan BAZNAS RI memiliki desain program yang berorientasi pada pengembangan modal manusia dalam jangka panjang dan berpotensi mendukung tujuan investasi sosial (Andersson 2018; Karuni 2020).

Dimensi Temporal: Intervensi Proaktif dalam Siklus Pendidikan

Dalam perspektif temporal investasi sosial, efektivitas sebuah kebijakan diukur dari karakternya yang proaktif (*proactive intervention*) guna mengantisipasi risiko sosiogeografis dan ekonomi sebelum terjadi kegagalan permanen pada individu (Andersson 2018). NUS tampak mengimplementasikan prinsip ini secara konsisten. Alih-alih bertindak sebagai jaring pengaman sosial (*social safety net*) yang bersifat pasif-reaktif—yang sekadar memberikan bantuan tunai saat mustahik telah jatuh dalam krisis finansial—NUS mengintervensi hulu kehidupan akademik mahasiswa (Andersson 2018; Midgley 1999).

Intervensi proaktif ini dibuktikan dengan penyediaan jaminan biaya pendidikan Uang Kuliah Tunggal (UKT) yang mencakup 211 mahasiswa S1, 65 mahasiswa S2, dan 58 mahasiswa S3 di perguruan tinggi dalam negeri (LAKPESDAM PBNU 2025). Dengan menjamin stabilitas finansial sejak awal masa studi, program ini secara taktis mereduksi hambatan masuk (*barrier to*

entry) akibat inflasi biaya kuliah yang kian mahal, yang selama ini menjadi pemicu utama angka putus kuliah (Ardiani et al. 2025; Kemenko PMK 2024). Pola intervensi temporal ini menunjukkan bahwa dana zakat produktif dialokasikan sebagai faktor produksi aktif (*productive factor*) yang diarahkan pada pembentukan modal manusia dan penciptaan potensi pengembalian ekonomi jangka panjang bagi mustahik (Angelaki 2016; Midgley 1999).

Prinsip Distribusi: Penyediaan Kesempatan Setara dan Individualisme Institusional

Dimensi distribusi dalam teori investasi sosial menitikberatkan pada penyediaan kesempatan yang setara (*equal opportunities*) guna membekali seluruh warga negara menjadi aktor ekonomi yang tangguh (Andersson 2018). NUS menerjemahkan prinsip ini melalui pendekatan penargetan kompensatoris (*compensatory targeting*) dengan memprioritaskan kelompok yang menghadapi keterbatasan akses terhadap pendidikan tinggi, termasuk santri dari wilayah pedesaan di bawah naungan RMI NU dan lulusan sekolah LP Ma'arif (LAKPESDAM PBNU 2026d).

Penyediaan kesempatan ini berjalan linier dengan konsep individualisme institusional (*institutional individualism*) yang digagas oleh Anthony Giddens. Giddens menekankan bahwa lembaga sosial berkewajiban membekali individu dengan kapabilitas agar mereka mandiri dalam merancang biografi pribadi mereka di tengah pasar kerja modern (Bradford 2002). NUS merealisasikan gagasan ini dengan memprioritaskan bidang sains, teknologi, rekayasa, seni, dan matematika (STEAM) melalui skema Pendampingan S1 STEM (159 penerima manfaat aktif) dan S2-S3 Luar Negeri (588 penerima manfaat aktif) (LAKPESDAM PBNU 2026f). Melalui fokus strategis pada keilmuan teknologi, NUS memberikan "kail dan umpan" intelektual yang relevan bagi kader muda dhuafa agar mereka memiliki daya saing tinggi, baik di tingkat lokal, regional, maupun internasional.

Koherensi Kebijakan: Ekosistem Pendampingan yang Terintegrasi

Dimensi ketiga, yaitu koherensi kebijakan (*policy coherence*), menguji sejauh mana berbagai instrumen dan lembaga pengelola dirancang secara terintegrasi dan saling memperkuat (*mutually reinforcing*) guna menekan biaya transaksi (*transaction cost*) (Andersson 2018; Zaenudin 2025). Keunggulan utama NUS yang membedakannya secara fundamental dari model hibah pendidikan keagamaan konvensional adalah integrasi sistem pembiayaan dengan sistem pendampingan (*mentoring*) terstruktur yang wajib diikuti oleh seluruh penerima manfaat (LAKPESDAM PBNU 2026f).

Di bawah bimbingan para mentor profesional, penerima manfaat tidak dibiarkan berjuang sendiri, tetapi juga didampingi melalui lima pilar

tanggung jawab fungsional yang mencakup bimbingan akademik, dukungan stabilitas emosional, pembangunan keterampilan sosial, rujukan sumber daya, hingga pembinaan karier pascastudi. Integrasi antara dukungan finansial BAZNAS RI dan kapasitas operasional LAKPESDAM PBNU ini memitigasi risiko tumpang tindih penyaluran (*double funding*) serta memastikan bahwa modal zakat benar-benar terarah pada pencapaian hasil akademik maksimal (Junaidi and Arisandi 2026; LAKPESDAM PBNU 2026e).

Langkah ini merupakan perwujudan dari model inkubasi terpadu (*integrated incubation model*) yang menempatkan mustahik sebagai *tenant* yang dibina secara multidimensional guna mempercepat transisi status mereka menjadi muzaki secara permanen (Fitri 2017; Junaidi and Arisandi 2026). Dengan demikian, pembingkaian NUS sebagai investasi peradaban merefleksikan upaya menghubungkan orientasi jangka panjang pembangunan manusia dengan desain operasional program melalui penguatan kapasitas penerima manfaat (LAKPESDAM PBNU 2025). Mengingat program berskala makro ini masih berada pada tahap awal institusionalisasi, keberhasilan transisi mustahik menuju muzaki secara jangka panjang memang belum sepenuhnya terdokumentasikan secara longitudinal. Namun, dengan karakteristik program yang masih berkembang ini, integrasi tiga dimensi Andersson dalam tubuh dapat dibaca sebagai indikasi awal arah pengelolaan filantropi Islam yang berkeadilan dan inklusif — meski keberlanjutannya masih perlu dibuktikan melalui evaluasi longitudinal.

Maqashid Syariah sebagai Legitimasi Normatif atas Praktik Investasi

Penerapan kerangka analisis investasi sosial dalam mengevaluasi arsitektur program NU Scholarship (NUS) tidak dimaksudkan untuk mengasimilasi nilai-nilai keagamaan dengan konsepsi materialistik Barat, tetapi untuk melacak titik temu konseptual antara teori modern dengan prinsip hukum Islam klasik. Sebagai jembatan teoretis, artikel ini memosisikan Social Investment Theory semata-mata sebagai analogi heuristik guna membaca dinamika empiris di lapangan. Penegasan epistemologis ini menjadi krusial guna mengklarifikasi bahwa tidak ada klaim kesetaraan institusional *(institutional equivalence)* secara mutlak antara tata kelola filantropi Islam kontemporer di Indonesia dengan model jaminan sosial negara kesejahteraan *(welfare state)* di Eropa Barat yang melatarbelakangi lahirnya teori tersebut. Sebaliknya, legitimasi normatif dan filosofis yang mendasari reorientasi pemanfaatan dana Zakat, Infak, dan Sedekah (ZIS) dari pola karitatif menuju investasi modal manusia dalam NUS bersumber langsung pada prinsip tertinggi hukum Islam, yaitu Maqashid Syariah (Zaenudin 2025).

Dalam perspektif ekonomi Islam kontemporer, keselarasan antara logika investasi sosial dengan nilai-nilai syariah diuraikan secara rigid melalui rekonstruksi lima pilar kebutuhan dasar *(al-daruriyyat al-khams)* yang diformulasikan oleh Zaenudin (2025). Berdasarkan kerangka MBISFF *(Maqashid-Based Integrated Social Finance Framework),* instrumen keuangan sosial Islam tidak boleh dikelola secara parsial atau sekadar memenuhi kepatuhan bentuk formal *(form-based compliance),* tetapi harus diarahkan secara substantif *(substance-based compliance)* untuk mewujudkan kemaslahatan umat *(maslahah 'ammah)* secara berkesinambungan (Zaenudin 2025). Arsitektur kelembagaan NUS yang berfungsi sebagai simpul perantara *(philanthropic hub)* mengejawantahkan prinsip *substance-based compliance* tersebut dengan mentransformasikan dana ZIS menjadi instrumen perlindungan dan pengembangan atas pilar-pilar kemaslahatan esensial sebagai berikut:

Perlindungan Akal (Hifzh al-'Aql) melalui Eskalator Pendidikan Tinggi

Pilar hifzh al-'aql tampak menempati posisi penting dalam operasionalisasi NUS, sejauh dapat dibaca dari alokasi program yang dipublikasikan. Di era disrupsi teknologi, perlindungan akal tidak lagi terbatas pada pencegahan kerusakan kognitif, melainkan mencakup peningkatan kapabilitas intelektual, literasi sains, dan penguasaan teknologi mutakhir (Zaenudin 2025). Langkah taktis NUS yang memprioritaskan penyaluran beasiswa pada disiplin ilmu sains, teknologi, rekayasa, seni, dan matematika (STEAM) baik di tingkat sarjana dalam negeri maupun pascasarjana di enam negara mitra internasional dapat diinterpretasikan sebagai upaya sistematis untuk mengakumulasi modal manusia *(human capital),* sejauh terlihat dari alokasi anggaran dan penempatan penerima manfaat yang dipublikasikan (LAKPESDAM PBNU 2025, 2026f). Hilman Latief (Latief 2013) menegaskan bahwa keterlibatan aktif lembaga filantropi Islam dalam mendukung riset mutakhir dan pendidikan tinggi sangat dibutuhkan guna mengimbangi laju perkembangan sains global (Latief 2013). Dengan demikian, alokasi dana zakat produktif untuk membiayai studi lanjutan kader Nahdliyin tidak diposisikan sebagai biaya pengeluaran konsumtif yang habis sekali pakai, tetapi sebagai investasi strategis dalam memelihara dan meningkatkan derajat kecakapan akal umat secara berkelanjutan (Karuni 2020).

Perlindungan Harta (Hifzh al-Mal) melalui Sirkulasi Zakat Produktif

Logika utama investasi sosial yang menentang pemberian bantuan sosial konsumtif karena rentan memicu ketergantungan pasif *(dependency syndrome)* memiliki padanan teologis yang kuat dalam prinsip hifzh al-mal

(Fitri 2017). Klasifikasi zakat produktif dalam sistem NUS diarahkan untuk menjaga agar harta kekayaan tidak menumpuk pada segelintir kelompok kaya, tetapi terus mengalir dan berputar secara produktif di sektor riil guna meningkatkan daya beli dan kemandirian ekonomi mustahik (Fitri 2017; Zaenudin 2025). Melalui sistem pendampingan *(mentoring)* terstruktur yang wajib diikuti oleh seluruh penerima manfaat, NUS memastikan adanya mitigasi risiko kegagalan studi dan kebocoran alokasi dana, sehingga modal pertumbuhan *(growth capital)* yang ditanamkan benar-benar menghasilkan nilai tambah ekonomi *(value-added)*. Penjagaan terhadap pertumbuhan harta mustahik ini bertujuan untuk mendorong transisi sosial-ekonomi yang permanen, mengubah status penerima beasiswa dhuafa di masa depan menjadi pembayar zakat (muzaki) baru yang mandiri (Fitri 2017; Zaenudin 2025).

Perlindungan Jiwa (Hifzh al-Nafs) dan Keturunan (Hifzh al-Nasl)

Integrasi program NUS juga secara simultan melayani pilar perlindungan jiwa (hifzh al-nafs) dan keturunan (hifzh al-nasl). Perlindungan jiwa diwujudkan melalui pemberian jaminan pembiayaan pendidikan bebas biaya serta asrama bagi kelompok santri rural dan siswa LP Ma'arif yang secara ekonomi masuk dalam kategori dhuafa ekstrem (LAKPESDAM PBNU 2025, 2026f). Intervensi ini mereduksi risiko pengucilan sosial-akademik *(educational exclusion)* serta membebaskan keluarga mustahik dari jeratan utang atau pinjaman komersial berisiko tinggi demi membayar uang kuliah (Kemenko PMK 2024). Di sisi lain, pembekalan karakter moral keagamaan moderat (Islam Wasathiyah) selama masa pendampingan memastikan bahwa investasi peradaban ini tidak hanya mencetak lulusan yang cerdas secara intelektual, tetapi juga tangguh secara moral spiritual. Upaya memutus rantai kemiskinan antargenerasi ini merupakan pengejawantahan dari pilar hifzh al-nasl untuk melahirkan generasi penerus yang mandiri, berdaya saing global, dan kokoh dalam memegang nilai keagamaan yang toleran (Zaenudin 2025).

Melalui sintesis ini, model kemitraan makro NUS menunjukan bahwa pendayagunaan zakat produktif yang dikelola secara profesional di era digital bukan sekadar bentuk adopsi atas konsep kesejahteraan sekuler Barat. Konseptualisasi ini merupakan bentuk ijtihad hukum ekonomi Islam yang autentik, progresif, dan berorientasi pada pencapaian kemaslahatan universal yang selaras dengan cita-cita luhur syariat Islam (Latief 2013; Zaenudin 2025).

NU Scholarship sebagai Organisasi Perantara

Sinergi kelembagaan antara LAKPESDAM PBNU dan BAZNAS RI dalam mengelola program NU Scholarship (NUS) memberikan kontribusi konseptual yang signifikan terhadap perkembangan teori organisasi perantara filantropi (*philanthropic intermediary organizations*). Dalam kerangka teoretis yang dirumuskan oleh Nabih Haddad (2021), organisasi perantara didefinisikan sebagai entitas eksternal atau pihak ketiga yang bertindak menghubungkan dua kelompok yang secara struktural terpisah dan terputus (Haddad 2021). Teori ini menekankan bahwa efektivitas perantara tidak hanya diukur dari kapasitas mekanisnya menyalurkan sumber daya finansial, namun juga kemampuannya menjalankan fungsi sebagai penghubung pengetahuan (*knowledge broker*). Sebagai *knowledge broker*, perantara melakukan proses agregasi, penerjemahan, pembagian, dan pertukaran informasi serta kapasitas lintas sektoral guna menciptakan nilai tambah (*value-added*) bagi penerima manfaat (Haddad 2021).

Desain operasional NUS menunjukan bahwa struktur kemitraan LAKPESDAM-BAZNAS secara substantif mengaktualisasikan fungsi *knowledge broker* tersebut, dan tidak sekadar beroperasi sebagai saluran distribusi dana (*cash distribution channel*). Faktualisasi peran ini ditunjukkan melalui pelembagaan sistem pendampingan (*mentoring*) terstruktur yang wajib diikuti oleh seluruh penerima manfaat (LAKPESDAM PBNU 2026f). Berdasarkan pedoman resmi pendampingan, LAKPESDAM PBNU mengonversi modal finansial zakat dari BAZNAS menjadi instrumen peningkatan kapasitas modal manusia (*human capital development*) melalui lima pilar tanggung jawab mentor yang meliputi bimbingan akademik, dukungan stabilitas emosional, pembangunan keterampilan kepemimpinan (*leadership*), rujukan sumber daya institusional, hingga pembinaan karier pascastudi (LAKPESDAM PBNU 2026e). Melalui mekanisme ini, transfer pengetahuan dan pendampingan psikososial berjalan secara intensif untuk memitigasi risiko kegagalan akademik, yang secara konseptual membedakan model ini dari skema hibah pendidikan konvensional yang pasif (Latief 2013).

Lebih jauh lagi, analisis terhadap model NUS menghasilkan kontribusi teoretis baru yang memperluas batasan epistemologis dari teori *philanthropic intermediary* itu sendiri. Selama ini, studi dan pemodelan mengenai organisasi perantara filantropi pendidikan tinggi dalam literatur akademik global didominasi oleh lokus penelitian di dunia Barat (Haddad 2021). Dalam konteks Barat, perantara filantropi umumnya beroperasi dalam ekosistem negara kesejahteraan (*welfare state*) sekuler dan mengandalkan akumulasi dana abadi korporasi atau yayasan swasta (Latief 2013). Sebaliknya, NUS tampil sebagai kasus baru (*novel case study*) dari

organisasi perantara filantropi keagamaan berbasis komunitas (*religious-based community intermediary*) yang lahir dan beroperasi di negara berkembang dengan populasi Muslim terbesar di dunia.

Dalam model NUS, LAKPESDAM PBNU menunjukan hibridisasi antara tata kelola modern dengan pemanfaatan dana sosial keagamaan tradisional, khususnya zakat produktif yang diatur di bawah Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011. Kasus NUS memperlihatkan bagaimana sebuah organisasi keagamaan populis mampu bertindak sebagai *translational entity* yang efektif; menerjemahkan dana publik keagamaan (zakat) menjadi investasi pembangunan modal manusia jangka panjang yang berwawasan global, inklusif, dan adaptif terhadap disrupsi teknologi melalui prioritas pada bidang STEAM (Science, Technology, Engineering, Art, and Mathematics) (LAKPESDAM PBNU 2025).

Meskipun model integratif ini memperlihatkan lompatan paradigma yang progresif, evaluasi ilmiah yang objektif mengharuskan penegasan bahwa pelembagaan program kemitraan makro ini masih berada pada tahap awal institusionalisasi (LAKPESDAM PBNU 2025). Di satu sisi, model intermediasi ini tampak menggabungkan kelenturan gerak masyarakat sipil dengan dukungan finansial makro dari lembaga negara (Ahmadi 2018). Namun di sisi lain, karena fungsi evaluasi dan pelacakan jejak alumni secara longitudinal dan rigid belum terintegrasi secara sistemik, efektivitas jangka panjang program ini dalam mentransformasikan mustahik menjadi muzaki secara berkelanjutan belum sepenuhnya terdokumentasikan secara empiris (Ahmadi 2018).

Oleh karena itu, narasi kemajuan peradaban dan globalisasi gagasan Islam moderat (*Islam Wasathiyah*) melalui penempatan kader di berbagai belahan dunia saat ini dinilai sebagai sebuah strategi dengan potensi penguatan operasional (LAKPESDAM PBNU 2025). Transformasi program dari sekadar pelebaran wacana menuju pelembagaan infrastruktur akuntabilitas yang rigid merupakan area pengembangan sekaligus ruang penguatan yang krusial. Pelembagaan sistem pemantauan digital yang dapat diaudit secara berkala merupakan kebutuhan utama guna memastikan bahwa karakteristik program yang masih berkembang ini dapat berkelanjutan dan memberikan kontribusi rill bagi masa depan filantropi pendidikan nasional yang inklusif dan berdaya saing global (Fitri 2017).

Posisi NUS dalam Lanskap Filantropi Pendidikan Indonesia

Untuk menempatkan NU Scholarship (NUS) dalam lanskap filantropi pendidikan Indonesia, karakteristik program perlu dibaca secara kontekstual melalui perbandingan dengan sejumlah model filantropi pendidikan yang telah dikembangkan oleh Organisasi Pengelola Zakat (OPZ), termasuk

Dompet Dhuafa dan LAZISMU (Latief 2013). Kontekstualisasi ini membantu melihat karakteristik tata kelola NUS sekaligus menempatkan sejumlah keterbatasannya dalam konteks perkembangan filantropi pendidikan yang lebih luas. Literatur mengenai pengelolaan filantropi pendidikan menunjukkan bahwa keberlanjutan program, kapasitas kelembagaan, dan pemantauan penerima manfaat merupakan bagian dari tantangan tata kelola yang perlu diperhatikan dalam pengembangan program filantropi (Ansori 2018; Junaidi and Arisandi 2026).

Secara historis, Dompet Dhuafa melalui Lembaga Pengembangan Insani (LPI) telah mengembangkan integrasi filantropi Islam dengan sektor pendidikan melalui program SMART Ekselensia Indonesia, yaitu sekolah berasrama gratis dengan sistem akseleratif bagi siswa dhuafa berprestasi. Sejak 2008, program tersebut telah mendukung pendidikan anak dari berbagai wilayah di Indonesia (Latief 2013). Sementara itu, LAZISMU di bawah Persyarikatan Muhammadiyah juga menyalurkan dana Zakat, Infak, dan Sedekah (ZIS) untuk beasiswa pelajar dan mahasiswa dengan orientasi pada pengembangan pendidikan dan pembentukan karakter keagamaan (Zulfirman et al. 2024). Program-program tersebut menunjukkan perhatian kuat terhadap perluasan akses pendidikan melalui mekanisme filantropi. Dalam konteks tersebut, NUS mengembangkan skema kemitraan antara LAKPESDAM PBNU dan BAZNAS RI yang mengalokasikan dana zakat untuk mendukung pendidikan tinggi, termasuk pada bidang sains, teknologi, dan disiplin terkait, di perguruan tinggi dalam negeri maupun luar negeri (LAKPESDAM PBNU 2025). Karakteristik ini menempatkan pendidikan tinggi dan pengembangan kapasitas penerima manfaat sebagai salah satu fokus utama dalam desain NUS.

Salah satu karakteristik tata kelola NUS yang relevan dalam konteks filantropi pendidikan adalah penyediaan informasi program melalui infrastruktur digital. Di tengah persoalan asimetri informasi yang dapat memengaruhi transparansi dan akuntabilitas pengelolaan filantropi, NUS menyediakan situs resmi yang memuat informasi mengenai program, skema beasiswa, serta data penerima manfaat (Ahmadi 2018; Kholis et al. 2010). Situs tersebut menyediakan informasi mengenai demografi pelamar dan jumlah penerima manfaat pada berbagai skema beasiswa, sehingga publik dapat memperoleh gambaran mengenai cakupan dan distribusi program (LAKPESDAM PBNU 2026f). Ketersediaan informasi tersebut menunjukkan adanya upaya untuk memperkuat transparansi program melalui penyajian data secara digital. Infrastruktur ini juga berpotensi mendukung proses dokumentasi, pemantauan, dan koordinasi program apabila dikembangkan lebih lanjut melalui mekanisme verifikasi dan evaluasi yang terintegrasi.

Meskipun demikian, keberadaan infrastruktur informasi digital belum dengan sendirinya menunjukkan bahwa seluruh siklus akuntabilitas program telah terlembaga. Pada tingkat sektoral, literatur mengenai pengelolaan zakat menunjukkan bahwa kapasitas kelembagaan, koordinasi, kesinambungan pendanaan, serta pemantauan penerima manfaat masih menjadi tantangan dalam pengembangan program pemberdayaan (Ansori 2018; Junaidi and Arisandi 2026). Dalam konteks NUS, keterbatasan dokumentasi longitudinal mengenai perkembangan penerima manfaat setelah masa studi menunjukkan adanya ruang untuk memperkuat mekanisme evaluasi program. Keterbatasan tersebut penting diperhatikan karena tujuan investasi sosial tidak berhenti pada distribusi sumber daya, tetapi berkaitan dengan kemampuan program untuk menghasilkan outcome pendidikan dan sosial dalam jangka panjang.

Dalam konteks tersebut, narasi mengenai investasi peradaban dan kaderisasi intelektual global dapat dipahami sebagai bagian dari framing kelembagaan NUS yang memberikan orientasi jangka panjang terhadap tujuan program. Framing tersebut menghubungkan pemberian beasiswa dengan tujuan yang lebih luas berupa pengembangan kapasitas intelektual, kontribusi sosial, dan penguatan jaringan keilmuan. Namun, keberlanjutan framing tersebut perlu ditopang oleh mekanisme evaluasi yang dapat menunjukkan keterhubungan antara tujuan program, proses pendampingan, dan outcome penerima manfaat. Dengan demikian, penguatan sistem monitoring menjadi salah satu area pengembangan penting bagi NUS.

Area pengembangan tersebut dapat mencakup pembangunan sistem monitoring digital terintegrasi yang mencakup data penerima manfaat dan alumni, standardisasi modul kompetensi mentor akademik, serta penyusunan indikator evaluasi pendampingan pascastudi (Junaidi and Arisandi 2026; LAKPESDAM PBNU 2026e). Sistem tersebut dapat digunakan untuk memantau keberlanjutan studi, kelulusan, perkembangan kompetensi, transisi ke dunia kerja, serta kontribusi alumni setelah menyelesaikan program. Penguatan mekanisme ini akan membantu menghubungkan desain investasi sosial NUS dengan outcome penerima manfaat secara lebih terukur sekaligus memperkuat akuntabilitas program dalam jangka panjang. Pada tahap ini, NUS dapat dipahami sebagai model filantropi pendidikan berbasis keagamaan yang memiliki karakteristik investasi sosial dalam desain programnya, sementara pembuktian mengenai dampak ekonomi dan sosial jangka panjang masih memerlukan evaluasi longitudinal.

Simpulan

Artikel ini menelaah NU Scholarship (NUS) sebagai salah satu model awal yang mengarah pada integrasi logika investasi sosial ke dalam

pengelolaan dana zakat, infak, dan sedekah di Indonesia. Melalui analisis dokumen terhadap wacana publik, desain kelembagaan, dan diversifikasi skema beasiswanya, ditemukan bahwa NUS membingkai dana zakat sebagai instrumen pembangunan sumber daya manusia melalui tiga register wacana yang saling melengkapi — keagamaan, developmental, dan diplomatik — serta menunjukkan sejumlah elemen desain yang selaras dengan prinsip investasi sosial, termasuk penargetan bertingkat melalui berbagai skema beasiswa dan fungsinya sebagai simpul (*hub*) yang mengagregasi dan mendistribusikan sumber daya zakat ke berbagai jalur pendidikan. Ketersediaan infrastruktur transparansi digital, sistem pendampingan terstruktur, serta jangkauan program hingga ke jenjang pendidikan tinggi internasional menunjukkan arah pengembangan yang berbeda dari pola distribusi zakat yang secara historis lebih berorientasi jangka pendek. Pada saat yang sama, penguatan mekanisme evaluasi dampak jangka panjang tetap menjadi area pengembangan yang relevan, sejalan dengan tantangan sektoral yang juga dihadapi lembaga amil zakat lain di Indonesia.

Secara konseptual, artikel ini menawarkan satu kemungkinan kerangka analitis yang memadukan teori investasi sosial (Midgley, 1999; Andersson, 2018) sebagai lensa utama, Maqashid Syariah sebagai pembanding normatif, dan teori intermediari filantropi (Haddad, 2021) sebagai pelengkap struktural, untuk membaca fenomena filantropi pendidikan keagamaan kontemporer di Indonesia. Kerangka ini diharapkan dapat melengkapi literatur zakat produktif yang selama ini relatif lebih banyak berfokus pada pemberdayaan ekonomi mikro, sekaligus menjadi salah satu bahan pertimbangan awal bagi NUS maupun lembaga filantropi Islam lain yang sedang mengembangkan model serupa. Klaim kontribusi ini bersifat awal dan terbuka untuk diuji lebih lanjut melalui kajian-kajian berikutnya.

Artikel ini perlu dibaca dengan mempertimbangkan sejumlah keterbatasan. Analisis bertumpu pada satu kasus program (N=1) yang baru berjalan sekitar tiga tahun, sehingga temuan bersifat ilustratif dan belum dapat digeneralisasikan. Sumber data yang digunakan juga sebagian besar berasal dari dokumen dan komunikasi resmi program, sehingga belum mencakup perspektif evaluasi independen. Keterbatasan ini membuka ruang bagi penelitian lanjutan, termasuk studi berbasis data lapangan seperti pelacakan alumni atau wawancara dengan penerima manfaat dan mentor, setelah NUS dan program sejenis mencapai kematangan operasional yang lebih tinggi, serta perluasan analisis ke lembaga filantropi pendidikan Islam lain untuk menguji sejauh mana pola yang diidentifikasi di sini mencerminkan kecenderungan sektoral yang lebih luas.

Referensi

Ahmadi, Makhrus. 2018. *Dinamika dan Aktivisme Filantropi Islam dalam Pemberdayaan Masyarakat*.

Andersson, Lisa. 2018. "Operationalising Social Investment: From Policy Dimensions to Ideal-Types." *Journal of International and Comparative Social Policy* 34 (2): 109–125. https://doi.org/10.1080/21699763.2018.1465446.

Angelaki, Marina. 2016. "Nathalie Morel, Bruno Palier, Joakim Palme (Eds.), *Towards a Social Investment Welfare State? Ideas, Policies and Challenges*, Bristol, Policy Press, 2012." *Social Cohesion and Development* 9 (2). https://doi.org/10.12681/scad.8999.

Ansori, Teguh. 2018. "Pengelolaan Dana Zakat Produktif untuk Pemberdayaan Mustahik pada LAZISNU Ponorogo." *Muslim Heritage* 3 (1): 177. https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v3i1.1274.

Ardiani, Ninda, Faricha Mafula, Fitri Nur Latifah, Jasmine Aura Salsabilla Suwito, and Noer Putri Alisya Setiawati. 2025. "Pendanaan Alternatif Berbasis Wakaf Produktif Persepektif Maqashid Syariah: Solusi Keuangan Berkelanjutan untuk Perguruan Tinggi." *Al-Huquq: Journal of Indonesian Islamic Economic Law* 7 (1): 87–110. https://doi.org/10.19105/alhuquq.v7i1.19229.

Arrazaq, Zaki. 2023. "Filantropi Pendidikan Islam untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Era Transformasi Digital di Indonesia." *Nusantara: Jurnal Pendidikan Indonesia* 3 (3): 505–522. https://doi.org/10.14421/njpi.2023.v3i3-9.

Badan Pusat Statistik Indonesia. 2025. "Angka Partisipasi Kasar (APK) Perguruan Tinggi (PT) Menurut Provinsi, 2025." December. https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MTQ0MyMy/angka-partisipasi-kasar-apk-perguruan-tinggi-pt-menurut-provinsi.html.

Bradford, Neil. 2002. "Renewing Social Democracy? Beyond the Third Way." *Studies in Political Economy* 67 (1): 145–161. https://doi.org/10.1080/19187033.2002.11675206.

Deeming, Christopher, and Paul Smyth. 2015. "Social Investment after Neoliberalism: Policy Paradigms and Political Platforms." *Journal of Social Policy* 44 (2): 297–318. https://doi.org/10.1017/S0047279414000828.

Annisa, Dwi Nur, and Marliyah Marliyah. 2024. "Pemanfaatan Dana ZIS (Zakat, Infaq, Sedekah) pada Program Peduli Pendidikan di DT Peduli Sumut." *IHSANIKA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2 (1): 72–88. https://doi.org/10.59841/ihsanika.v2i1.815.

Fitri, Maltuf. 2017. "Pengelolaan Zakat Produktif sebagai Instrumen Peningkatan Kesejahteraan Umat." *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 8 (1): 149–173. https://doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1830.

Gingrich, Jane, and Ben W. Ansell. 2015. "The Dynamics of Social Investment: Human Capital, Activation, and Care." In *The Politics of Advanced Capitalism*, edited by Pablo Beramendi, Silja Häusermann, Herbert Kitschelt, and Hanspeter Kriesi, 282–304. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316163245.012.

Goijaerts, Janna, Natascha Van Der Zwan, and Jet Bussemaker. 2023. "Health and the Social Investment State." *Journal of European Public Policy* 30 (5): 828–848. https://doi.org/10.1080/13501763.2022.2038239.

Haddad, Nabih. 2021. "Philanthropic Foundations and Higher Education: The Politics of Intermediary Organizations." *The Journal of Higher Education* 92 (6): 897–926. https://doi.org/10.1080/00221546.2021.1888635.

Rosila, Ima, and Abdul Khobir. 2024. "Kontribusi Nahdlatul Ulama dalam Pengembangan Pendidikan di Indonesia Pasca-Kemerdekaan: Sebuah Kajian Sejarah dan Transformasi Sosial." *Jurnal Nakula: Pusat Ilmu Pendidikan, Bahasa dan Ilmu Sosial* 3 (1): 191–209. https://doi.org/10.61132/nakula.v3i1.1495.

Junaidi, A., and B. Arisandi. 2026. "Strategies for Utilizing Productive Zakat in Mustahik Economic Empowerment in Indonesia: A Systematic Literature Review." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 12 (1): 290–304. https://doi.org/10.29040/jiei.v12i1.19425.

Karuni, Mudita Sri. 2020. "Pengaruh Dana Zakat terhadap Pembangunan Manusia." *I-Finance: A Research Journal on Islamic Finance* 6 (2): 125–135. https://doi.org/10.19109/ifinance.v6i2.6469.

Kemenko PMK. 2024. "Dana Kuliah Bergulir untuk Mengejar Target APK Pendidikan Tinggi." March. https://www.kemenkopmk.go.id/dana-kuliah-bergulir-untuk-mengejar-target-apk-pendidikan-tinggi.

Kholis, Nur, Soya Sobaya, Yuli Andriansyah, and Muhammad Iqbal. 2010. "Potret Filantropi Islam di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta." *La Riba* 7 (1). https://doi.org/10.20885/lariba.vol7.iss1.art5.

LAKPESDAM PBNU. 2024. "Lakpesdam PBNU Buka Program NU Scholarship, Cek Syarat dan Daftar di Sini." March. https://nuscholarship.or.id/informasi/berita/lakpesdam-pbnu-buka-program-nu-scholarship-cek-syarat-dan-daftar-di-sini.

LAKPESDAM PBNU. 2025. "PBNU-BAZNAS RI Resmi Luncurkan Beasiswa NU Scholarship." November. https://nuscholarship.or.id/informasi/berita/pbnu-baznas-ri-resmi-luncurkan-beasiswa-nu-scholarship.

LAKPESDAM PBNU. 2026a. "Beasiswa Pendampingan S1 STEM." https://nuscholarship.or.id/page/beasiswa/pendampingan-s1-stem.

LAKPESDAM PBNU. 2026b. "Beasiswa Pendampingan S2-S3 Luar Negeri." https://nuscholarship.or.id/page/beasiswa/pendampingan-s2-s3-luar-negeri.

LAKPESDAM PBNU. 2026c. "Beasiswa Peradaban." https://nuscholarship.or.id/page/beasiswa/peradaban.

LAKPESDAM PBNU. 2026d. "Beasiswa Santri RMI NU." https://nuscholarship.or.id/page/beasiswa/rmi.

LAKPESDAM PBNU. 2026e. "Mentor." https://nuscholarship.or.id/page/mentor.

LAKPESDAM PBNU. 2026f. "Tentang NUS." https://nuscholarship.or.id/page/informasi/tentang-nus.

Latief, Hilman. 2013. "Filantropi dan Pendidikan Islam di Indonesia." *Jurnal Pendidikan Islam UIN Sunan Gunung Djati* 28 (1): 123–139.

Midgley, James. 1999. "Growth, Redistribution, and Welfare: Toward Social Investment." *Social Service Review* 73 (1): 3–21. https://doi.org/10.1086/515795.

Nafi', Moh. 2018. "NU dalam Perkembangan Pemikiran Pendidikan Islam." *Journal TA'LIMUNA* 1 (2): 96–112. https://doi.org/10.32478/ta.v1i2.130.

Nurhidayat, Despian. 2025. "Dirjen Dikti: Perlu Strategi Nasional untuk Tingkatkan Akses Pendidikan Tinggi." *Media Indonesia*, March 2025. https://mediaindonesia.com/humaniora/750338/dirjen-dikti-perlu-strategi-nasional-untuk-tingkatkan-akses-pendidikan-tinggi.

Retsikas, Konstantinos. 2014. "Reconceptualising Zakat in Indonesia: Worship, Philanthropy and Rights." *Indonesia and the Malay World* 42 (124): 337–357. https://doi.org/10.1080/13639811.2014.951519.

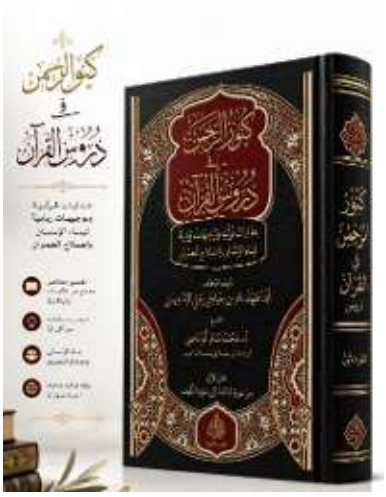
Zaenudin, Z. 2025. "Tinjauan Maqasid Al-Syariah terhadap Pola Integrasi Zakat, Wakaf, dan Social Finance di Era Digital: A Review of Maqasid Al-Syariah on the Integration of Zakat, Wakaf, and Social Finance in the Digital Age." *AL-AQWAL: Jurnal Kajian Hukum Islam* 4 (02): 53–63. https://doi.org/10.53491/alaqwal.v4i02.1893.

Zulfirman, Rony, Rahmat Ramatul Andika, Muhammad Zalnur, and Fauza Masyudi. 2024. "Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Indonesia." 2 (2).

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Membaca Al-Qur'an melalui Kunūz al-Raḥmān

Judul: Kunūz al-Raḥmān fī Durūs al-Qur'ān: Hidāyāt Qur'āniyyah wa Taujīhāt Rabbāniyyah li-Binā' al-Insān wa Iṣlāḥ al-'Umrān
Judul Arab: كنوز الرحمن في دروس القرآن :هدايات قرآنية وتوجيهات ربانية لبناء الإنسان وإصلاح العمران
Penulis: KH. Dr. Muḥammad 'Afīfi al-Dīn Dimyāṭī Ramlī al-Indūnīsī
Penerbit: Dār al-Nibrās li al-Nashr wa al-Tawzī'
Kota Terbit: Kairo, Mesir
Tahun Terbit: 2026
Jumlah Jilid: 2 jilid
Cakupan: Jilid I, QS. al-Fātiḥah–QS. al-Kahf; Jilid II, QS. Maryam–QS. al-Nās
Bahasa: Arab



Idris Masudi
Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia
idrismasudi@unusia.ac.id

Kitab berjudul *Kunūz al-Raḥman fī Durūs al-Qur'ān* ini merupakan karya dari KH. Muhammad Afifuddin Dimyati Ramli. Ia merupakan salah seorang ulama asal Jombang, Jawa Timur, yang sangat produktif dalam menulis karya tulis, terutama karya berbahasa Arab.

Sebagaimana tertuang dalam judulnya, kitab tafsir ini berisi uraian penafsiran atas Al-Quran dengan menjelaskan rahasia yang terkandung dalam setiap ayatnya. Kitab ini terdiri dari dua jilid tebal. Jilid pertama kitab ini berisi enam ratus dua puluh tujuh halaman yang dimulai dari Q.S. Al-Baqarah hingga Q. S. al-Kaḥfi, sedangkan pada jilid kedua setebal enam ratus halaman yang dimulai dari Q.S Maryām hingga Q.S al-Nās.

Secara umum, tujuan para mufassir dalam menafsirkan al-Quran adalah untuk menyibak petunjuk yang terkandung di dalamnya bagi kehidupan umat manusia secara individu maupun untuk komunitas sosial masyarakat.

DOI: 10.51716/ta.v45i2.738 **Copyright ©** Author

Karena itu, pada dasarnya petunjuk-petunjuk al-Quran sudah banyak tertuang dalam kitab-kitab tafsir yang telah ditulis oleh para sarjana (h. 14).

Durūs al-Qur'ān adalah ringkasan dari apa yang terkandung dalam *dalālah* ayat al-quran, faidah-faidahnya, *irsyādāt*-nya, *isyārat*-nya, *mafhūm*-nya, hukum-hukumnya, dan *maqāṣid*-nya. Kandungan-kandungan tersebut bertujuan untuk kebaikan manusia di dunia dan akhirat (h. 14).

Penjelasan-penjelasan tentang *durūs al-Qur'an* seperti tersebut di atas telah diuraikan oleh para mufassir. Misalnya, Imam al-Qurṭūbī dalam kitab tafsirnya mengungkapkan makna dalalah al-ayat saat menafsirkan Q.S. Alū Imrān ayat 21. Ia mengungkapkan bahwa ayat tersebut dari aspek *dalālah al-ayat*-nya menunjukkan bahwa amar makruf dan nahi mungkar merupakan sebuah kewajiban yang telah dibebankan kepada umat-umat terdahulu (h.15).

Contoh lain dari aspek pengungkapan atas faidah dari al-Qur'an adalah uraian yang dijelaskan oleh Imam al-Biqā'ī dalam tafsirnya, *Naẓm al-Durar*. Misalnya, ia menguraikan dengan mengatakan bahwa orang-orang yang di dalam hatinya terdapat kedengkian kepada para sahabat Nabi (*ghillan*) bukanlah orang yang dimaksud oleh Allah dalam ayat tersebut.

Demikian pula contoh-contoh lainnya seperti, *irsyādāt*-nya, *isyārat*-nya, *mafhūm*-nya, hukum-hukumnya, dan *maqāṣid*-nya, telah banyak dijelaskan oleh para mufassir dalam karya-karya tafsir mereka. Namun demikian, uraian atas penjelasan-penjelasan tersebut terpencar-pencar dalam berbagai literatur yang memang secara rata-rata berjilid tebal. Oleh karena itu diperlukan sebuah karya tafsir yang dapat menjelaskannya secara sistematis. Kitab *Kunūz al-Raḥmān fī Durūs al-Qur'an* ini merupakan salah satu karya yang mengisi kekosongan tersebut.

Dalam upaya melakukan sistematisasi tersebut di atas, penulis kitab tafsir ini menjelaskan bahwa dalam menguraikan pelajaran-pelajaran yang dapat dipetik dari ayat-ayat al-Qur'an (*istikhrāj al-durūs min āyāt al-Qur'an*), menggunakan delapan panduan.

Pertama, ia akan melakukan istidlal dari setiap kata dan susunannya. Kedua, melakukan istinbat hukum dari setiap ayat. Ketiga, melihat konteks diturunkannya ayat. Keempat, melihat kesesuaian antar lafadz dan ayat. Kelima, membunyikan tujuan dari ayat tersebut. Keenam, menyimpulkan maqasid setiap ayat. Ketujuh, mengambil faidah dari susunan redaksional ayat. Kedelapan, menghadirkan makna baru dan menyesuaikannya dengan konteks kekinian serta makna sosial-kemasyarakatan yang bisa dipetik darinya (h. 16-17).

Sebagai sebuah tafsir kontemporer, sajian pembahasan dalam kitab ini sangat sistematis. Penulis kitab ini tidak menggunakan penafsiran makna lafadz per lafadz atau tiap kalimat sebagaimana dilakukan oleh mayoritas mufassir, melainkan menyajikan poin inti dari setiap ayat dengan menyajiakannya dalam setiap halaman. Dengan menggunakan urutan sesuai dengan standar mushaf (*tartīb muṣḥafī),* Afifudin secara konsisten menguraikannya dalam setiap dua halaman.

Struktur penulisan tersebut sangat membantu para pembaca al-Qur'an dalam memahami ayat-ayat al-Quran di setiap halaman yang dibacanya. Model penyajian seperti ini merupakan salah satu keunggulan dan kelebihan kitab tafsir ini.

Misalnya saat menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 1-5, Afifudin secara cukup berimbang menjelaskan setiap ayat dari ayat-ayat tersebut. Ia menjelaskan makna dari ayat pertama Alif Lām Mīm, dengan dua penjelasan. Pertama, ia mengemukakan bahwa huruf-huruf yang terkandung dalam ayat tersebut adalah bagian dari kemukjizatan al-Qur'an (*i'jāz al-Qur'an*). Kedua, huruf-huruf tersebut tidak dapat kita pahami makna maupun hikmah yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, kita harus meyakininya sebagai *kalāmullah*.

Untuk ayat kedua dalam Surat Al-Baqarah ia menguraikan makna yang dapat dipelajari dengan enam penjelasan. Berikutnya ayat ketiga dan keempat ia jelaskan kedua ayat tersebut dengan lima poin. Untuk ayat terakhir dalam halaman ini, ia menjelaskan dua aspek yang diuraikan dari ayat tersebut (h. 22-23).

Salah satu yang mungkin menarik adalah ia memberikan kesimpulan saat menjelaskan ayat 3 dari Surat al-Baqarah. Afifudin dalam menafsirkan kata "*yunfiqūna*" di akhir ayat ketiga mengatakan bahwa tersebarnya nafkah kehidupan (melalui berbagai ragam profesi setiap manusia) merupakan rahasia dari saling berpegang teguhnya masyarakat. Melalui mekanisme ini persaudaraan sesama umat manusia bisa menjadi kuat sekaligus memperkokoh sistem sosial dan kemasyarakatan (h. 23).

Meskipun demikian, dalam aspek lain, bisa jadi model penyajian seperti ini menjadi faktor kekurangan dari kitab tafsir ini. Misalnya, pada halaman yang menguraikan ayat-ayat al-Quran yang seharusnya mendapatkan porsi penjelasan dan uraian panjang, karena konsistensi struktur penyajiannya, justru tidak mendapatkan elaborasi yang panjang dari penulisnya.

Hal ini akan terlihat misalnya dalam lembaran-lembaran berikutnya yang memuat banyak ayat dalam halamannya. Pada aspek itu, penyajian yang

konsisten itu akan terlihat tidak seimbang di mana terkadang ada ayat yang dijelaskan lebih dari tiga poin, sementara ayat lain hanya mendapatkan satu poin penjelasan.

Ketidakseimbangan porsi penafsiran tersebut misalnya terlihat saat menjelaskan QS. Al-Isrā' ayat 8-17. Pada halaman yang memuat sebelas ayat ini, Afifudin menguraikan ayat 8 dan 9 dengan 3 dan 4 poin, sedangkan pada ayat 10, 13, 14, dan 17 hanya dengan satu uraian penjelasan (h. 548-549).

Hal yang sama juga terjadi pada bagian dalam halaman yang memuat banyak ayat seperti di juz-juz akhir al-Qur'an. Kita akan menemukan penjelasan-penjelasan yang sangat singkat di setiap ayatnya karena di setiap halaman juz-juz belakang memang memiliki kepadatan ayat. Karena itu, di bagian tersebut kita hanya disajikan penjelasan singkat di bagian tersebut. Misalnya dalam penjelasan atas Q.S. al-Fajr yang mana di dalam halaman mushaf terdapat dua puluh tiga ayat dalam satu halaman, karena konsisten untuk menjelaskan dalam dua halaman, maka banyak ayat dari surat tersebut hanya diberikan satu poin penjelasan saja (h. 582-583). Konsistensi model penyajian yang demikian pada gilirannya akan menyebabkan adanya ketidakseimbangan porsi penjelasan pada setiap ayat dalam al-Qur'an.

Namun demikian, terlepas dari hal-hal tersebut, kitab tafsir ini penting dibaca bagi siapa pun yang hendak mempelajari dan menemukan makna serta pelajaran dan hikmah yang terkandung di dalam al-Qur'an. Melalui latar pendidikan penulisnya yang terhubung dengan tradisi keilmuan yang kuat baik dalam tradisi keilmuan di Timur Tengah maupun di Indonesia sendiri, menjadi faktor keunggulan yang dimiliki oleh kitab ini.

Kepakaran dan kedalaman pengetahuan penulis dalam bidang tafsir sangat terlihat dalam setiap lembar demi lembar kitab ini. Misalnya, pembaca akan disuguhkan oleh beragam literatur karya-karya tafsir yang ditulis oleh para sarjana lintas zaman dan generasi, dari al-Qurṭubī hingga Tahir ibn 'Āshūr, dari al-Rāzī hingga al-Shinqīṭī. Dengan membaca kitab tafsir ini, seolah-olah penulisnya juga mengajak kita untuk membaca karya-karya tafsir klasik hingga kontemporer.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 2, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Menavigasi Abad Kedua NU: Membaca Pemikiran Gus Yahya tentang Pesantren dan Perubahan

Judul: Menavigasi Perubahan NU dan Pesantren: Syarah Pemikiran Gus Yahya
Penulis: Ahmad Suaedy, Ahmad Zainul Hamdi, Hasanuddin Ali, Ahsanul Minan, Badiul Hadi, Abdul Moqsith Ghozali, Marzuki Wahid, Basnang Said, Hasbullah/Hisbullah Satrawi, dan Nur Rofiah
Pengantar: Rumadi Ahmad
Penerbit: Islami Digital Indonesia
Tempat Terbit: Tangerang Selatan
Tahun Terbit: 2025
Tebal: 338 halaman
Bahasa: Indonesia

Ala'i Nadjib
Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama; UIN Syarif Hidayatullah, Indonesia
alai.nadjib@uinjkt.ac.id

Buku yang merupakan antologi pemikiran 10 buah pikiran cendikiawan muda NU dengan berbagai latar, hendak menerjemahkan pandangan pandangan sang navigator, Ketum PBNU, Yahya Cholil Tsaquf. Sudut cerita seperti meng-"hadiskan" dengan dua alur : matan dan syarah. Syarah itu diperlukan untuk menerangkan menjelaskan serta mengungkapkan bahasa bahasa yang belum terkomunikasikan dengan jelas. Sebagai contoh ketika beliau dianggap menolak gerakan feminis dan kemudian melesat ke publik tanpa syarah. Padahal beliau itu pendukung kesetaraan dan tidak menolak substansi feminisme (al musamma) . Beliau hanya ingin (al-ism) kesetaraan dibahasakan dengan bahasa bahasa Nahdliyah. Syarah yang hendak disampaikan tentu saja bisa berupa *syarah lughawiyah, syarah akhlaqiyah* dan tentu akan banyak menuju *pada syarah tandzimiyah.*

DOI: 10.51716/ta.v45i2.738 **Copyright ©** Author

Pandangan dalam buku ini yang kemudian diberi "syarah" oleh para cendikia nampaknya hendak menjelaskan pokok pokok pikiran dan arah perjuangan menahkodai NU yang tidak mudah. Bermula dari dua matan pembuka di halaman halaman pertama: Peta Masalah Dunia Pesantren dan Renungan Akhir Tahun. Meski tentu saja para penulis yang notabene Nahdyyin dalam berbagai sekala aktivitas dapat melampaui dua pikiran Gus Yahya dalam gerak roda kepemimpinanya.

Beliau pada gagasan pertama menjelaskan tipikal NU, dimana pesantren adalah salah satu kekuatan sosialnya. Pesantren menjadi penanda serius bagi setiap gerak kontribusinya. Sebuah bangsa yang besar ditentukan oleh arah pendidikannya. Maka disitu pesantren - sebagai model pendidikan- ikut menancapkan paku buminya sebagai penyangga bangsa. Bukan saja dalam sektor itu, , namun gerak jamaahnya dalam berbagai level aktivitas sebagai wong cilik hingga di level puncak adalah bagian dari modal menegakkan negeri ini.

Nahdlatul Ulama sebagaiman dikatakan Gus Yahya, mempunyai modal survive yang tinggi (hal.5) , sehingga dengan kokoh memasuki abad kedua. Saat ketika banyak juga organisasi atau ormas lain muncul dan hilang dalam perjalanannya.

Pertanyaan besar Gus Yahya adalah pada peran penting pesantren di nusantara yang tentu saja berbeda dalam mengarungi zaman sekarang ini, apakah mampu ia mampu merespon masa?. Ketika misalnya bertemu dengan dunia modern, pengantarnya Gus Yahya mengungkap perasaan pesantren yg seolah dimarjinalkan dan karena sumbangsih yang besar itu, mereka merasa menghutangi negara dan sekarang minta direkognisi. Pada poinnya, Gus Yahya mengungkapkan dua hal kegamangan pesantren menghadapi modernisasi. Ada kesan adaptasi yg lambat, terlihat ketika masa kolonial ada resistensi terhadap kekuatan dari sana. Kegamangan dari masa kolonial itu kemudian mulai memunculkan integrasi menuju sistem global hingga berujung pada keluhan keluhan yang akhirnya melahirkan sejumlah peraturan misalnya UU pesantren. Karena ada desakan afirmasi. Apakah benar demikian? Gus Yahya menguraikan bahwa rentetan kejadian itu sebenarnya tentang bagaimana proses pesantren dilakukan, namun ada sampingan di masa lalu seperti represi politik Orde Baru hingga pertemuan dengan era reformasi. Ada masa fondasi yang harus dijaga konsolidasi yang tak boleh dilalaikan, ada *ta'allum* kepada para pendahulu juga menata konsolidasi dari berbagai aspek : Tata Kelola, Sumber Daya dan Agenda

Organisasi. Tentu ini sebuah sejarah panjang bagi perjalanan pesantren – negara – NU lalu hingga NU kini.

Itulah sabab yang kemudian kita mantap dan kokoh dalam 1 abad NU lalu menuju gelombang baru abad kedua. Pandangan tentang ”bebenah” dalam visi cita cita mulai dimulai dari tulisan Ahmad Suaedy sebagai pensyarah pertama yang membahas tentang Visi Peradaban Abad Kedua dan transformasi Digitalisasi NU. Salah satu yang diunggulkan dalam visi misi kepemimpinannya adalah menuju peradaban baru -dimulai diantaranya dengan berbagai halaqah fikih peradaban – peradaban yang ditandai dengan digitalisasi saat peran peran manusia tergantikan dan otoritas juga mulai bergeser. Digitalisasi persuratan dalam digdaya kini menjadi salah satu terobosan besar sejarah organisasi NU patut menjadi contoh yang mampu melayani dari tingkat PB hingga PC dan saat ini sudah sampai ke MWC. Gus Yahya menargetkan bahwa kaderisasi dan digitalisasi adalah target paling depan atau game depan changer kepengurusan dua hal ini akan membawa NU pada point of no return, sebagaimana dikutip Suaedy pada saat Gus Yahya menutup Munas dan Konbes 2025 (hal.61).

Sementara Ahmad Zainul Hamdi menyoroti pada tantangan tangan NU baik internal maupun eksternal (hal. 69-77) , dimulai dari gangguan ekstrimisme, otoritas yang mulai berubah. Ada dinamika politik yang terus berubah karena kita juga melihat hubungan NU dan negara berubah seiring masa waktu dan kepemimpinan/ Kita melihat resistensi NU, penerimaan asas tunggal hingga representasi NU di pemerintah dan memuncak waktu Gus Dur malah menahkodai negara ini. Hamdi melihat bahawa dua pendekatan untuk mengisi mengolala dan memperjuangkan NU melalu dua pendekatan: pemberdayaan umat dalam berbagai kerja konkret dan pendekatan kultural.

Isu tentang sumberdaya NU yang sebelumnya disinggung oleh Suaedy kemudian dibedah secara mendalam oleh Hasanuddin Ali (ha. 103) Kinerja kinerja untuk meningkatkan sdm bisa dilakukan dnegan peningkatan kualitas kader, pendidikan, penguatan kelembagaan, ekonomi umat umat dan isu isu lain sebagaimana sdh diungkapkan penulis sebelumnya. Ali menutup dengan menutup Gus Yahya pada harlah NU 2024 bahwa organisasi ini membutuhkan personal personal yang memiliki kapasitas standar.

Membangun SDM tentu tidak seringan membalik telapak tangan, karena itu Ahsanul Milal pada hal. 117 mengunggkap pentingnya konsolidasi agenda program NU. Ada tantangan dalam tata kelola NU secara historis yakni sebagai organisasi tradisonal menuju sistem manajemen modern.

Kalau semuanya bicara pembenahan internal, maka bagian berikutnya menyoal semi indepensinya pesantren dan sisi pandangan Gus Yahya yang sudah menuliskan dimensi pesantren dalam aspek historis, teks dan konteks maka Badiul Hadi mencoba mendiskripsikan anggaran pesantren dan keadilan sosial.

Dalam tulisan itu Badi menyoal soal politik anggararan yang selalu tarik menarik kepentingan siapa dapat apa dan bukan semata proses tehnokratisasi belaka. Ada pendapat negara dan belanja negara. Sejauh apa kemudian didistribusikan terutama 20 persen anggaran pendidikan. Apakah pesantren mendapat afirmasi dalam pembagian ini? Sebagai timbal balik menjaga negeri sejak abad abad silam. Untuk mengakses sebagai sama sama warga negara yang mempunyai hak ada lima strategi pesantren dalam politik anggaran yaitu; edukasi anggaran berbasis nilai NU, Kehadiran dalam Musrembang Forum Kebijakan, Produksi pengetahuan dan literasi publik dan yang terakhir adalah konsolidasi jaringan keumatan. Pikiran pikiran Badi bisa disebut sebagai syarah syiyasiyah dalam memikirkan NU dan menjelaskan matan Gus Yahya.

Terus mencoba sisi NU dari segala penjuru, sekarang kita mencoba membaca dengan syarah fiqhiyah dalam tulisan Abdul Moqsith Ghozali. Dilatari oleh konsen keimuannya, ia membedah proses tardisi pengambila keputusan hukum dalam bahtsul masail. Tentu bicara tentang ini tak luput dari Bahtsul Masail dan bermadhhab, tak dapat tidak NU kental dengan kefikihan yang sudah melekat. Terutama ia lahir dari kantong dan para pakar fikih. Kalau tata kelola organisasi berjalan dengan pembenahan pembenahan, Maka sebenarnya perjalanan keputusan fikih baik dalam manhaj maupun programnya juga tak kurang dahsyat dan revolusioner sebagai " ijtihad" baru. Pembaharuan dalam bahtsul masail adalah niscaya dimula dari adanya aturan aturan yang dibakukan dalam Perkumpulan Bahtsul Masail. Dalam merespon keberagaman di masa kini, kita sudah terbiasa metode maqasidi hingga peninjauan ulang keputusan keagamaan yang disebut I'adah al-Nadzar.

Tulisan tulisan berikutnya masih dalam kerangka syarah nidzami, misalnya tentang transformasi pesantren oleh Marzuki Wahid,atau rekognisi pesantren yang ditulis oleh direktur pesantren Kemenag RI, Basnang Said. Keduanya bicara tentang pesantren sebagai wadah pendidikan yang mulai berubah sementara Direktur Pesantren mengulas mandata Kemenag dalam mendampingi pesantren dari dukungan berbasis anggaran hingga hal hal yang dibutuhkan sampai detik detik lahirnya UU pesantren, dari regulasi

menjadi realisai. Ada banyak kemajuan dalam tehnokrasi anggaran dan kemandirianya. Tulisan yang hampir senada namun membincang peran kemandirian universal NU di tingkat global juga dipaparkan oleh Hasbullah Satrawi.

Sebagai penutup, Navigasi Gus Yahya diingatkan bahwa tantangan pesantren bukan semata manajemen, nilai nilai yang berubah, rekognisi regulasi ataupun akses anggaran. Ada potensi kekerasan sebagai bahaya tersembunyi di tempat dimana keteladanan harusnya diajarkan, pesantren. Dan kita melihat kekerasan perempuan seperti puncak gunung es.

Saat pesantren masih menjadi pilihan ideal terutama bagi kaum nahdliyyin tempat pendidikan anak, kita mendapati kenyataan bahwa justru aktor aktor utama menjadi pelaku utama dari rantai kekerasan. Kita tidak bisa meletakkan mereka hanya sekian persen dari ribuan pondok, atau hanya satu dua korban.Namun realitas yang menampar kita semua ini menjadi keprihatinan mendalam menyangkut masa depan NU dan juga generasi penerus. Bagaimanapun pesantren adalah wajah yang selalu melekat pada NU beserta citra positif dan negatifnya. Meskipun sekarang kita mendapati bahwa ditemukan banyak sekali model model pesantren. Pendirian pesantren tidak lagi dilatarbelakangi oleh basis keilmuan semata tapi juga kepemilikan modal dan ”transfer” pengasuh atau guru yang sangat mungkin merubah integritas dan moral yang berbeda, buktinya kita bisa melihat bagaimana kasus kasus kekerasan ini terjadi dalam berbagai level dan berakhir di meja hakim dengan sederetas nasib santri yang memilukan bukan saja relasi kuasa tapi moral pengasuh yang hancur dan kalah dengan syahwat.

Tidak mengherankan, kalau kemudian di penghujung 2024, PBNU memprakarsai sebuah halaqah syuriyah dan para pengasuhan pesantren sebagai kerihatinan mendalam atas berbagai kejadian ini serta ikhtiar menanggulanginya. Dan pada akhirnya melahirkan SAKA, Satuan anti Kekerasan di pesantren yang bersama sama lembaga utamanya RMI sekarang telah memfasilitasi berbagai kegiatan pencegahan, pendampingan pesantren dan juga korban, yang bukan saja memulihkan citra pesantren yang benar mandatnya tapi juga usaha memanusiakan manusia terutama mustadh’afin; korban.

Pada bagian penulis, Nur Rofiah nampaknya ingin memberi syarah akhlakiyah, bahwa pesantren adalah soko guru dan sumber akhlak keteladanan rumah besar NU khusunya dan umat pada khususnya.

Tidak mudah menavigasi NU, dengan sedemikian komplek masalahnya, Tak salah Gus Yahya mengatakan dalam peluncuran bukunya pada November

2025, " memimpin NU butuh pemahaman mendalam atas kultur dan dinamika warganya. Kepemimpinan NU bersifat persuasif, bukan koersif. Karena butuh manusia "setengah dewa" untuk memimpinnya dengan segala kompleksitasnya. Di luar segala kompleksitas itu sebagai apresiasi atas semua kerja kerja jamaahnya dalam merawat jam'iyyahnya, patutlah mereka berbagga bahwa NU tetap survive dan adaptif menghadapi segala perubahan zaman dengan segala modelnya sambil terus merawat dan meneladani nilai nilai baik para muassis dan masyayikhnya.

Ada kemajuan struktural pada masa Gus Yahya ini yang juga harus dicatat dalam tinta sejarah kemajuan organisasi adalah akomodasi kepengurusan dalam pengurus harian: Ketua Tanfidziyah, Sekretaris lembaga: RMI, LBM dan lainnya yang selama ini identik dengan laki laki dan sekarang diamanatkan kepada perempuan. Perlu waktu satu abad untuk menunggu perubahan ini !

Gus Yahya baru menavigasi rumah besar ini, maka navigasi yang baik dimungkinkan untuk diteruskan sebagai road map NU agar laju kapal tetap berkesinambungan untuk tegak menatap abad kedua.

PEDOMAN PENULISAN NASKAH
TASHWIRUL AFKAR

A. PERSYARATAN UMUM PENULISAN NASKAH

1. Naskah belum pernah dipublikasikan atau tidak sedang dalam proses pengajuan untuk publikasi ke media lain dan tidak mengandung unsur plagiat dengan dilampiri pernyataan tertulis dari penulis.
2. Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dengan kerapatan baris 1 spasi, *font Cambria* 12, ukuran kertas B5, *margin* atas 2.2 cm., bawah 2.2 cm., kiri 2.2 cm., dan kanan 2.2 cm.
3. Panjang naskah minimal 4000 kata (sekitar 15 halaman) sudah termasuk gambar, grafik/ tabel (jika ada) dan daftar pustaka yang menyertainya.
4. Naskah harus disertai dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.
5. Naskah dikirim melalui online submission Tashwirul Afkar dengan alamat https://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/about/submissions (klik daftar/register).
6. Semua naskah yang masuk ke redaksi akan melalui proses *blind review* oleh mitra bebestari setelah review oleh redaksi. Naskah yang dimuat akan disunting kembali oleh redaksi tanpa mengubah substansi isi.

B. STRUKTUR NASKAH ILMIAH

1. Judul

a. Judul hendaknya ringkas, efektif dan informatif, dengan jumlah 14 kata¸termasuk kata penghubung.
b. Jenis huruf *Cambria 14,* ditebalkan, dengan jarak baris 1 spasi.

2. Identitas Penulis

a. Artikel disertai dengan identitas penulis yang meliputi: Nama penulis tanpa gelar akademik (*Cambria 12,* ditebalkan), afiliasi kelembagaan penulis, alamat lembaga, dan *e-mail (Cambria 10, spasi 1).*
b. Nama penulis dan urutan penulis (bila lebih dari satu penulis) harus sudah disepakati semua penulis, biasanya berdasarkan besarnya kontribusi dan partisipasi dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan laporan, dan semua penulis bertanggung jawab atas isi artikel.

3. Abstrak

a. Abstrak ditulis secara ringkas dan faktual, meliputi tujuan penelitian, metode penelitian, hasil dan simpulan.

b. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, panjang abstrak berkisar antara 150 - 250 kata dalam satu paragraf, huruf *(Cambria 10, spasi 1).*

4. Kata Kunci

a. Kata kunci terdiri atas 3 – 5 kata dan/atau kelompok kata.
b. Kata-kata diketik miring (*italic*), antara kata kunci dipisahkan oleh titik koma (;)

5. Pendahuluan

a. **Pendahuluan** jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Pendahuluan hendaknya mengandung latar belakang masalah; hipotesis (bila ada), tujuan dan metode penelitian; umumnya artikel tidak terlalu ekstensif; pendahuluan mengacu pada beberapa pustaka yang menjadi landasan teori atau alasan penelitian.

6. Hasil dan Pembahasan

a. **Hasil dan Pembahasan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Sajian dalam hasil dan pembahasan ditulis secara bersistem, hanya hasil data/informasi yang terkait dengan tujuan penelitian; sederhanakan tabel dan menggunakan tabel terbuka, dan gambar peta lebih difokuskan pada objek yang diteliti serta jangan terlalu besar ukuran filenya serta rumit (diupayakan dalam format JPG); tabel dan gambar diberi nomor urut. Contoh penulisan tabel: Tabel 3.
c. Penggunaan subjudul dalam pembahasan sesuai dengan keperluan pembahasan.
d. Teknik pengutipan sumber rujukan menggunakan catatan kaki/*footnote*, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition, Cambria 10*, selengkapnya lihat contoh di ketentuan teknis penulisan catatan kaki.

7. Simpulan

a. **Simpulan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Simpulan hendaknya merupakan jawaban atas pertanyaan penelitian, dan diungkapkan bukan dalam kalimat stastistik.

8. Ucapan Terima Kasih

a. Bila ada **Ucapan Terimakasih**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Berisi ucapan terimakasih kepada lembaga pemberi dana, dan atau individu yang telah membantu dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan artikel.

9. Daftar Pustaka

a. **Daftar Pustaka**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Literatur yang dicantumkan dalam daftar pustaka hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk atau dikutip dalam artikel.

c. Sumber rujukan yang dirujuk dalam artikel, hendaknya merujuk dari salah satu atau beberapa artikel jurnal ilmiah.
d. Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*. Selengkapnya bisa dilihat pada ketentuan teknis penulisan daftar pustaka.

C. KETENTUAN TEKNIS PENULISAN NASKAH

1. Penulisan Pengutipan

a. Pengutipan rujukan dalam pembahasan hendaknya tidak terlalu panjang.
b. Kutipan langsung kurang dari lima baris ditulis di antara tanda kutip lengkap bersatu dalam alinea dan dimiringkan (*italic*).
c. Kutipan langsung lima baris atau lebih ditulis dalam alinea tersendiri tanpa tanda kutip. Posisi penulisan diberi *indent* lurus dengan baris awal alinea.
d. Kutipan tidak langsung yaitu pengutipan sebuah teks yang disarikan dan dituliskan dalam kalimat sendiri, ditulis sebagai bagian dari alinea tanpa tanda kutip/tanda petik.
e. Pengutipan hasil penelitian atau pendapat orang lain, sebaiknya menggunakan kutipan tidak langsung (menggunakan kalimat sendiri, bukan kalimat yang persis sama).
f. Kutipan ayat Alquran dan Hadis dituliskan dengan huruf Arab sesuai teks aslinya, termasuk tanda-tanda bacanya, dengan menggunakan *Traditional Arabic* 16 cetak tebal. Ayat Alquran ditulis lengkap dengan nama dan nomor surah serta nomor ayat, sedangkan Hadis ditulis lengkap sanad dan rawinya serta dilengkapi *footnote* yang berisi: Nama kitab, jilid, bab, nomor hadis dan halaman. Contoh:

Berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah Al-Ankabut 29: 67-69:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ (67) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ (68) وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (69)

Hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw.:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَّ اللهُ عَنْهَا) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم) إِذَا عَصَفَتِ الرِّيْحُ قَالَ: "اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيْهَا وَخَيْرَ ماَ أَرْسَلْتَ بِهِ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيْهَا وَشَرِّ مَا أَرْسَلْتَ بِهِ" (رواه مسلم)٠

g. Khusus pengutipan ayat Alquran yang tidak lengkap dalam satu ayat, diberi tanda titik tiga buah sebelum atau sesudahnya. Contoh:

... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ...(الروم : 30 : 30)

h. Anotasi (keterangan pendek) ditulis di antara dua kurung besar [...] langsung setelah ungkapan atau kalimat yang diberi anotasi. Anotasi yang melebihi satu baris ditulis sebagai catatan kaki.
i. Kutipan dari ayat-ayat Alquran tidak diperlukan catatan kaki karena nama dan nomor surah serta nomor ayat telah dituliskan dalam ayat yang dikutip.

2. Penulisan Kutipan Catatan Kaki dan Daftar Pustaka

Teknik penulisan catatan kaki, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 10*, ditulis secara berurutan: Nama penulis [tanpa pangkat dan gelar], *Judul buku diketik miring,* cetakan/*edition* [jika ada], jilid/*series* [jika ada] (Tempat/kota penerbit: Nama penerbit, Tahun terbit), nomor halaman.

Buku yang disunting oleh editor diikuti "ed." tanpa kurung setelah penulisan nama. Jika buku ditulis tanpa kota penerbit diketik "t.k."; tanpa penerbit diketik "t.p."; jika tanpa tahun terbit diketik "t.t.". Apabila tahun penerbitan berupa tahun hijriyah diketik "H." setelah penyebutan tahun. Halaman tanpa penulisan simbol halaman, langsung pada penulisan angka. Apabila ingin menyebutkan lagi sumber yang terdahulu harus disebutkan nama penulis dan diikuti dengan nama buku yang dimaksud. Dalam penyebutan ulang ini, **tidak digunakan istilah** tertentu: **ibid.**, **op. cit.**, dan **loc. cit.**.

Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic 10* (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*, ditulis secara berurutan: Nama penulis ditulis nama belakangnya lebih dahulu, diikuti nama depan dan nama tengah (atau inisial). *Judul buku (diketik miring)*.

Cetakan/*Edition.* Jilid/*Series* (bila ada). Kota penerbit: Nama penerbit, Tahun penerbitan.
Jika literatur ditulis lebih dari dua orang: Nama penulis pertama ditulis nama belakangnya lebih dahulu, dilanjutkan penulis kedua dan seterusnya dan nama belakang tidak perlu dibalik seperti penulis pertama. Ditulis 1 spasi, berurutan secara alfabetis tanpa nomor. Penulisan daftar pustaka tidak menggunakan et al., sebagai pengganti penulis kedua dan seterusnya.
Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic* 12 (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Dibawah ini beberapa contoh catatan kaki dan daftar pustaka untuk berbagai sumber kutipan:

a. Kutipan dari Buku

1) Satu penulis.

[1]Muh}ammad ‘A<bid Al-Ja>biri>, *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>* (Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990), 29.

Al-Ja>biri>, Muh}ammad ‘A<bid. *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>*. Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990.

2) Dua atau tiga penulis/editor [nama tetap dicantumkan].

[2]Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1999),47-48.

[3]Morris Neiburger, James G. Edinger, and William Bonner, eds., *Understanding Our Atmospheric Environment* (San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973), 87.

Hakim, Atang Abd., dan Jaih Mubarok. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1999.

Neiburger, Morris, James G. Edinger, and William Bonner, eds. *Understanding Our Atmospheric Environment*. San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973.

3) Empat penulis/editor atau lebih, dalam catatan kaki dicantumkan hanya penulis/editor pertama diikuti *et al.*, dalam daftar pustaka dicantumkan semua penulis/editor.

[4] Philip S.Gorski et al., eds., *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society* (New York and London: New York University Press, 2012), 135.

Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan Van Antwerpen, eds. *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society*. New York and London: New York University Press, 2012.

4) Jika mengutip sumber yang sudah dikutip sebelumnya (tanpa ibid. dan op.cit.).

[5]Jala>luddi>n Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.),19.

[6]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n,* 77.

[7]Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki> Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n* (Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983), 24.

[8]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 83.

[9]Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n,* 28.

Al-Suyu>t}i>, Jala>luddi>n. *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.

Al-H{asani>, Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki>. *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983.

5) Jika buku yang dikutip lagi itu lebih dari satu jilid, dan yang digunakan lebih dari satu jilid.

[10]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 45.

[11]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 16.

Al-Zarkashi>. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 1. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

———. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

6) Buku teks terjemahan.

[12] Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, trans. Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism" (Yogyakarta: LKiS, 1999), 88.

Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism". Yogyakarta: LKiS, 1999.

7) Buku terbitan lembaga/badan/organisasi yang tidak ada nama penulisnya.

[13] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*, Cetakan I (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011), 38.

Indonesia, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik. *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*. Cetakan I. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011.

b. Kutipan dari artikel

1) Artikel Jurnal Ilmiah

Dalam catatan kaki: Nama penulis artikel, "judul artikel ditulis di antara tanda petik rangkap," *Nama jurnal dimiringkan*, Volume, Issue/Nomor (Tahun terbit): Nomor halaman yang dikutip, doi (jika ada).

Dalam daftar pustaka: Nama belakang penulis, Nama depan dan tengah. "Judul artikel."*Nama Jurnal (cetak miring)* Volume, Nomor/Issue (Tahun terbit): Halaman Artikel. Doi (jika ada)

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume dan Tahun

[14]Husnul Qodim, "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam," *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007), 65.

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume, Issue/Nomor dan Tahun

[15] Lyn Parker, Irma Riyani, and Brooke Nolan, "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency," Indonesia and The Malay World 44, no. 128 (2016): 30, doi:10.1080/-13639811.2016.1111677.

Parker, Lyn, Irma Riyani, and Brooke Nolan. "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency." *Indonesia and The Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46. doi:10.1080/13639811.2016.1111677.

Qodim, Husnul. "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007): 46–74.

2) Artikel dalam bab atau bagian lain dari buku kompilasi/book section dengan editor atau terjemahan.

[16]Wilfred Cantwell Smith, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World," in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (New York: State University of New York Press, 1989), 31.

[17]Maribeth Erb, "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah," dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, ed. Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, trans. Emilius Ola Kleden and Nina Dwisasanti "The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism" (Jakarta: YOI dan KITL, 2010), 270.

Erb, Maribeth. "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah." Dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, edited by Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, translated by Emilius Ola Kleden dan Nina Dwisasanti " The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism," 269–299. Jakarta: YOI dan KITL, 2010.

Smith, Wilfred Cantwell. "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World." In *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, edited by Miriam Levering, 29–57. New York: State University of New York Press, 1989.

3) Artikel dari Ensiklopedi.

[16]Parvis Morewedge, "Theology," ed. John L. Esposito et al., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, vol. 4 (New York: Oxford University Press, 1995), 214.

Morewedge, Parvis. "Theology." Edited by John L. Esposito, Shahrough Akhavi, Yvonne Yazbeck Haddad, James P. Piscatori, Abdulaziz Sachedina, Sharon Siddique, John O. Voll, and Fred R. von der Mehden. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol.4. New York: Oxford University Press, 1995.

4) Artikel dari surat kabar atau majalah.

[18]Usep Romli, "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori," *Pikiran Rakyat*, Bandung, 5 Januari 2013, 25.

Romli, Usep. "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori." *Pikiran Rakyat*. Bandung. 5 Januari 2013.

c. Kutipan dari Tesis/Disertasi yang tidak diterbitkan.

[3]Nuryah Asri Sjafirah, "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China" (Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010), 177.

Sjafirah, Nuryah Asri. "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China." Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010.

d. Kutipan prosiding konferensi/seminar/simposium.

[1]Muhammad Yasir Alimi, "When Religion Fails to Nature Character", (Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011), 59.

Alimi, Muhammad Yasir. "When Religion Fails to Nature Character." Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011.

e. Kutipan dari makalah ilmiah yang dipresentasikan dalam seminar atau konferensi.

[1]Rachel Adelman, "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November 2009), 14.

Adelman, Rachel. "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November2009.

f. Kutipan dari Wawancara

[19] Komar Nuruzzaman (santri), wawancara oleh Busro, Pesantren Buntet Cirebon, tanggal 14 November 2015.

Nuruzzaman, Komar (santri), wawancara oleh Busro. Pesantren Buntet Cirebon. Tanggal 14 November 2015.

الإدارة العالية الجمعية
N U
نهضة العلم
١٣٤٤
1926

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA

Nahdlatul Ulama

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia,
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp: (+62) 218298855, Fax: (+62) 218354925,
E-mail: tashwirulafkar9@gmail.com, Web: tashwirulafkar.net
FB: Lakpesdam NU, Twitter: @Lakpesdam

9 772655 740006